الجامعة الأردنية
كليـة الدراسات العليا

العروج في فلسفة السهروردي

غسان محمود سليمان السعدي

إشراف

الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في الفلسـفة بكليـة الدراسات العليـا في الجـامعة الاردنيـة

تموز ١٩٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٢/٧/ ١٩٩٥

واجيزت

من قبل اعضاء لجنة المناقشة:-

١ - الأستاذ الدكتور سلمان البدور (رئيسا)

٢ - الأستاذ الدكتور سحبان خليفات (عضوا)

٣ - الدكتور اديب نايف ذياب (عضوا)

الإهـــداء

إلى زوجتي ابتسام، رفيقة العمر التي أنارت لي آفاق المستقبل بلماحيتها الثاقبة، والى ولدي أسامة الذي رسم بابتسامته الوضاءة فكرةً، وفتح في قلبي نافذة الأبوة على خضم الحياة وإلى امي وأبي اللذين مهدا لي الطريق وأزالا الأشواك التي اعترضت مستقبلي، اليهم جميعاً اهدي هذه الأطروحة .

المحتويات

و

ملخص

العروج في فلسفة السهروردي

غسان محمود سليمان السعدي

إشراف

الدكتور سلمان البدور

لقد كان لمفهوم العروج تأثيرٌ كبيرٌ على الفلسفة الاسلامية، وبخاصةٍ على فلسفة الاشراق . وهذه الدراسة مُعَدَّةٌ لبحْث هذا المفهوم في فلسفة السهروردي. فمن الواضح أنّ السهروردي اعتقد أنَّ عالم الغيب هو العالم الحقيقي، وأن عالم الحس زائفٌ. اعتقد السهروردي أنّ من الممكن للنفس أنْ تتجرَّد من عالم الحس، وتعرج الى عالم الغيب باستخدام مفهوم العروج .

في الفصل الأول من هذه الأطروحة بحثْتُ مفهومَ العروج في الفكر الاسلامي قبْل السهروردي، وبخاصة عروج النبي (محمد صلى الله عليه وسلم)، وعروج ابن عباس ، وعروج أبي يزيد البسطامي، وعروج ابن سينا. ثم تناولت وجهة نظر السهروردي، ووضحت البعدين: الوجودي والمعرفي للعروج عنده .

وفي الفصل الثاني تناولت فكرة " النور " التي تمثّلُ الفكرةَ الأساسيةَ في كيفية فَهْمِ فلسفة السهروردي، وبيان وجهة نظره حول العروج . وبما أنَّ السهروردي اعتبر النفسَ الانسانية أعلى مراحلِ النورِ في العالم المادي الجسماني والبرزخي، فقد اعتقد أن عروجها إلى عالم النور الخالص أمرٌ ممكن . إنّ عروجَ النفس ممكنٌ لأنّ السهروردي اعتبر نظام العالم نوراً نازلاً على مراتبَ في شدّتهِ.

وفي الفصل الثالث أوضحْتُ أنّ عروج النفس يتمُّ بتطهيرها، وأنَّ تطهيرَ النفس يتمُّ بالمعرفة ، وكلّما استطاعتْ النفس أنْ تتجَّردَ من معرفة العالم الجسماني البرزخي كلما ازدادت معرفتها بعالم الغيب. وهذه المعرفة يمكن تحقيقها عندما

تتجاوز النفس مرحلة التجريد الى مرحلة الحدس (كشف الشهود) التي تمكّنُ النفس من أنْ تُشاهدَ عالم النور وتصبح جزءاً منه •

وفي الفصل الرابع تناولتُ جوانب التأثير المتبادلَ بين مراتب النور، وكيف يجعل ذلك التأثير العروج من مرحلة الى أخرى أمراً ممكناً • إنّ النفس التي تعرج عروجاً معرفياً تصبحُ نوراً خالصاً، وبالتالي فإنّها تعرج عروجاً وجودياً • وتُختَتَمُ الدراسةُ بتوضيح غاية النفس من العروج المتمثّلُ في تحصيل السعادة •

(تمهيد)

حياة السهروردي

وجهده الفكري

تمهيد

حياة السهروردي

وجهده الفكري

هو أبو الفتوح* يحيى بن حبش بن اميرك، وقد لقب بشهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول بحلب، وقد اكد ابن خلكان أنّ اسم السهروردي على هذه الشاكلة هو الأصح، إذ وجدهُ بخطّ جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن وأن جماعة أخرى لا يشك بمعرفتهم قد اخبروه به. (١: جـ ٦،٢٦٨).

وينسب السهروردي إلى سُهرَورد** ، وهي بليدةٌ عند زنجان من عراق العجم، (١: جـ٦،٢٦٩). و"هي قريةٌ من أذربيجان" (٢: جـ١٩ ، ٣١٥) ولد ونشأ فيها واكتملت حياته المبكرة فيها . وقد اختلف المؤرّخون حول تاريخ ولادته، فمنهم من ذكر

---

* للمزيد من المعلومات عن حياة السهروردي يمكن الرجوع إلى أمهات الكتب العربية التالية: ابن خلّكان ، وفيات الأعيان ، المجلد السادس، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص٢٦٨ . ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ، جـ٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ، ١٩٧١ ، ص١٥٧ . ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، جـ ٦، ط١،الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ١٢٤ . ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا ، مكتبة دار الحياة، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٥٧ . ياقوت الحموي ، معجم الأدباء، جـ١٩، مطبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٣٣ ، ص ٣١٥ . الشهرزوري، نزهة الأرواح ، ج٢، ط١، دار المعارف العثمانية، الهند، ١٩٧٦ ، ص١٥٨.

** هي بلدة في ميديا القديمة التي تسمى منطقة الجبال، ويتعذر تحديد موقعها الجغرافي إلا أنها تقع بين همذان وزنجان إلى جنوب سلطانية، وهي الى الشمال من بحر قزوين. والطريق الواصل بين هاتين البلدتين كان يُعتبر أقصر طريق يمكن أن يسلكه الناس في زمن السلام الى أذربيجان، ولكن الطريق المتبع في أوقات الحرب هو طريق قزوين. فهي "قرية صغيرة محاطة بقرى مغولية متعددة في وسط جبال ميديا" (١).

(١) المسعودي : ابو الحسن بن علي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، اربعة اجزاء ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط٥ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ ، جـ٣ ، ص ٢٣٠ .

أنه ولد سنة ٥٤٧هـ /١١٥٤م، (٢: جـ١٩، ٣١٧)٠ وذهب بعضهم إلى أنه ولد سنة ٥٤٨هـ /١١٥٥م (٣: جـ٢،١٥٨)٠ وآخرون جعلوا ولادته سنة ٥٤٩هـ (١:جـ٦،٢٧٣) ٠ ورابعٌ ذهب إلى أنه ولد سنة ٥٥٠هـ (١: جـ٦،٢٦٩)٠

وأرجّح أن يكون السهروردي قد ولد عام ٥٤٨هـ، وذلك لأنّ الفترة الزمنية التي عاشها السهروردي قصيرة جداً، إذا ما قيست بأعمار العلماء والفقهاء. وإذا ما قارنا مؤلفات السهروردي بعمره الزمني فسنجد أنّ عمره لا يكاد يغطّي مؤلفاته. وبما أنّ المؤرخين إختلفوا في سنة وفاته وسنة ولادته ، فأرجّح أن يكون السهروردي قد ولد عام ٥٤٨هـ مفترضاً أن عمره الزمني ينبغي أن يطول . فذلك الكم الهائل من المؤلفات ، وهذه الفلسفة الإشراقية النورانية تتطلبان وجود الفترة الزمنية الكافية لبلورتهما على الكيفية التي أخرجهما لنا فيها.

قرأ السهروردي الحكمة وأصول الدين والفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي* ، (٤:جـ٢،٦٤١) في قرية مراغة، في منطقة أذربيجان٠ ومن المعروف أن السهروردي انفرد بين أبناء جيله في العلوم الحكمية، فاطّلع على القضايا الفلسفية ، ونَبَغ في الأصول الفقهية،" فكان أوحد عصره في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية، بارعاً في الأصول الفقهية، مفرطَ الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة، وكان علمه أكثر من عقله" (٢: جـ١٩،٣١٥) . سريع البديهة ، وقدرته على استيعاب العلوم والمعرفة تميّزه عن غيره من أبناء جيله . وبذلك تتجاوز قدراته العقلية عمره الزمني .

---

* كل ماورد عنه في وفيات الاعيان أن أبا بكر الرازي تتلمذ على يديه ، وانه أحد اصحاب محمد بن يحي ، وذهب إلى مراغة ليدرس فيها . وقد قرأ عليه أبو بكر الرازي والسهروردي علم الكلام والحكمة لمدة طويلة ، وعاش في عصرهما .

راجع ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان ، مجلد ٢ ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ط١ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٢٥٠.

ارتحل في البلاد الاسلامية كثيراً؛ باحثاً عن العلم والمعرفة، ولقي في ماردين* الشيخ فخر الدين المارديني** ، وصحبه المارديني وكان يُثني عليه كثيراً ويقول "لم ارَ في زماني أحداً مثله، ولكني أخشى عليه من شدة حدته، وقلة تحفظه" (٤:ج٢،٦٤١)٠

سافر إلى أصفهان وقرأ هناك "بصائر ابن سهلان الساوي" على الظهير الفارسي ، وسافر إلى نواحٍ متعددة ، وصحب الصوفية، واستفاد منهم، واستقل بعد ذلك في توجّهاته الروحية والفكرية ، ثم انفرد بنفسه بالرياضات والخلوات والأفكار، حتى وصل إلى "غايات مقامات الحكماء ، ونهايات مكاشفات الأولياء" (٣:ج٢،١٢٣)٠

وقف السهروردي على علوم الفقه، والعلوم العقلية، و المنطق٠ وقد ذهب ابن خلكان بخصوص استاذه مجد الدين الجيلي الى انه " كان فقيهاً وأصولياً ومتكلماً" (١:جـ٦،٢٦١) ٠ فالسهروردي أخذ الكثير عن الجيلي من المنطق والفقه وأصول الدين٠ وأعتمدُ في رأيي هذا على إشارة ابن أبي أصيبعة الصريحة إلى أن السهروردي قد تتلمذ على مجد الدين الجيلي في الحكمة وأصول الدين. كما أكد ابن خلكان على تبحُّر مجد الدين الجيلي في العلوم الفقهية وعلوم الكلام التي تعتمد العقل والمنطق، وبناء على ذلك أعتقد بأنَّ السهروردي قد أخذ الكثير من هذه العلوم عن مجد الدين الجيلي، خاصة وأنه كان مفرطَ الذكاء، منفرداً في علمه عن أمثاله. اضافة الى أن مجد الدين الجيلي "كان

---

* ماردين من بلاد فارس في اذربيجان ، وهي قريبة من تبريز . وكان حاكمها نجم الدين الغازي. وهي قلعة مشهورة على قنة جبل الجزيرة ، ومشرفة على دنيسر ودارا ونصيبين . قدامها ربض عظيم فيه اسواق كثيرة وخانات ومدارس . وقد فتحها رياض بن غنم في الفتوحات الاسلامية زمن عمر بن الخطاب ، سنة ١٩ هـ . راجع معجم البلدان لابن خلكان ، جـ ٥ ، ط٥ ، دار صادر ، بيروت لبنان ، ١٩٨٦ ، ص ٣٩ .

** هو محمد بن عبدالسلام بن عبد الرحمن الانصاري ، ولد سنة ٥٩٤ هـ . كان علامة وقته في العلوم الحكمية ، عالماً بالطب ، بليغاً في اللغة . ولد في ماردين ، واجداده من القدس . كان اهتمامه الطبي معتمداً على كتاب (القانون) لابن سينا ، وكذلك ميله الفلسفي كان لفلسفة ابن سينا . قرأ الحكمة في ماردين على حكيم اعجمي من همذان وتوفي عن ٨٢ عام سنة ٦٧٧ هـ . راجع : وفيات الاعيان لابن خلكان ، تحقيق د. احسان عباس ، ط١ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧١ ، المجلد الثاني، ص٢٦٠.

أشهر علماء زمانه، وتتلمذ على يديه كل من السهروردي المقتول وفخر الدين الرازي" (٢: ج١٩، ٣١٥).

سافر السهروردي إلى الشام وحلّ في حلب سنة ٥٧٩هـ ٠ وفي هذه الرحلة لم يكن متلقيا للعلوم الذوقية والنظرية فقط ، بل بدأ رحلة العطاء العلميّ، وأخذ يبث ما تشكل لدية من العلوم لعامة الناس وخاصّتها ٠ وفي حلب " نزل في المدرسة الحلاوية، وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين "(٣:جـ١٩،٣١٥) ٠ ويذكر ابن حجر العسقلاني أنه عندما دخل المدرسة "كان يلبس ثياباً خَلِقةً، ومعه إبريق وعكاز فلما انصرف أرسل له الافتخار بدلة قماش مع ولده"(٤: ٦٤٤) ٠ ولكن السهروردي رفضها ، وقال للصبي: " تروح إلى السوق تنادي على هذا الفصّ، ومهما جاب لا تطلق بيعه حتى تُعرّفني (٥:٦٢) وكان طلب السهروردي يهدف إلى إبلاغ مدرّس مدرسة الافتخار الحلبي أنه لو اراد المال لما عجز عن ذلك٠ فقد باع الولد الفصّ بثلاثين الف دينار للظاهر بن صلاح الدين، ولكن السهروردي أخذ الفصّ وكسره بحجر، وقال: "خذ هذه الثياب ورُح إلى والدك وقل له: لو أردنا الملبوس ما علينا عنه" (٥:٦٣)٠ وهو يشير في قوله هذا الى قدرته على تحصيل المال ، إنْ أراد ، وعدم عجزه عن توفير الملبْس ، ولكنه لا يريد ذلك؛ لأن غايته المرور من هذه الدنيا الزائفة والخلود في عالم الأنوار الخالد . ولذلك كان زاهد في الدنيا عن مفاتنها وعن وسائل الترويح فيها .

ومما يذكر أنّ هذه الحادثة كانت سبباً في دخول السهروردي قصر السلطان، وملازمته له، وتقرّبه منه، فلما سأل السلطان عن الفصّ قيل له: إنّه للسهروردي ، وتم استدعاء الافتخار الحلبي إلى القصر ، فقصّ القصة على السلطان قائلاً : "إن صدق حديثي فهو الشهاب السهروردي" (٦: جـ٣،١٥٧)٠ ثم بعث السلطان إلى السهروردي يطلبه في حضرته ، فحضر ، وقرّبه منه ، وسعد بوجوده٠

حضر السهروردي درس الافتخار الحلبي، وأخذ يباحث تلاميذه، "فناظرهم في عدة مسائل، فلم يجاره أحدٌ منهم، وظهر عليهم ، (تغلّب على خصومه في مناقشاته ومناظراته) وعُرف مكانه في الناس"(٢: جـ ٣١٥،١٩) . لكثرة اطلاعه وإلمامه المعرفّي، وتنوُّع العلوم التي يجيدها . فهو مطّلع على علوم الأوائل والمنطق والكيمياء

وأبواب النيرنجيات، فاستمال بذلك خلقاً كثيراً ، وتبعوه . وله تصانيف في هذه العلوم" (٧:جـ٦،١١٤)٠

بدأ السهروردي عطاءه العلمي في حلب، وعظم شأنه ، وأصبح اسماً معروفاً لدى العامة والخاصة من الناس٠ وقد وصفه فخر الدين المارديني بقوله: "أخشى على هذا الشاب ان يتلفه ذكاؤه" (٦:جـ٣: ١٥٧) . وقد تحقق ما تنبأ به المارديني ، وحدث المكروه حيث تألّب عليه الفقهاء ، وكادوا له المكائد، ودسوا عليه الدسائس، حتّى أوقعوه في غضب صلاح الدين الأيوبي إذ اتُّهم السهروردي " بانحلال العقيدة والتعطيل" (٣:جـ٢،١٢٥) في الوقت الذي حظي بمكانةٍ مرموقة عند الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الايوبي صاحب حلب، وأصبح من المقرّبين إليه، فاجتمعت "كلمتهم على تكفيره وقتله حسداً، فنسبوا إليه العظائم وزعموا أنه يدّعي النبوة"(٣:جـ٢،١٢٥)٠ وكان أشدُّهم عداوة وتحريضاً للسلطان عليه السنييّن "الشيخين زين الدين ومجد الدين ابني جهبل"* (١:جـ٦،٢٧٢)٠

ولما بلغ السلطان صلاح الدين ما بلغه من أخبار السهروردي ، وما يحيق بابنه من خطرٍ جرّاء ملازمته للسهروردي، "أصدر قراره بضرورة القضاء على هذا الرجل، فكتب إلى ابنه يأمره بقتل السهروردي، فلم يقتله"(٢:جـ٢،١٢٥)٠ ولم يُذعِن الملك الظاهر، في البداية ، إلى مطلب أبيه ، بل دافع عن السهروردي؛ اعتقاداً منه ببراعته، واعجاباً بما يملك من أدوات علمية تمكّنه من هزيمة خصمه بالحجة والبرهان، ولتأكّده من زهده بالدنيا، ورفضه المغريات والمناصب السياسية التي عُرضت عليه٠ ولكن حسّاده ظلّوا يبعثون رسائلهم إلى السلطان صلاح الدين، فوقّع رسالة إلى ابنه بخط القاضي الفاضل تقضي بأنه "لا بُدَّ من إمضاء حكم الشرع فيه، ولا سبيل إلى اتقانه ولا إلى إطلاقه" (٦:ج٣،١٢٥)، واذا لم يُنفِّذ أوامر والده فإنه سيفقد منصبه. وما كان من

---

* زين الدين بن جهبل : هو عبدالملك بن نصر بن عبدالله بن جهبل ، فقهيه فاضل درس بحلب بالمدرسة النورانية ، وتوفي سنة ٥٩٠ هـ .

مجد اليدن بن جهبل : كان اماماً فاضلاً في الفقه والحساب والفرائض . درس في المدرسة النورانية والمدرسة الصلاحية في القدس توفي سنة ٥٩٦ هـ .

راجع ابن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، مجلد ٦ ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ط١ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٣٤٣ .

الملك الظاهر إلاّ أنْ أذعن مكرهاً لطلب والده، وأصدر حكماً بإعدام السهروردي. وقد وردت قصص مختلفة عن كيفية إعدام السهروردي إلاَ ان الكتّاب والمؤرّخين استندوا في ذلك إلى الشهرزوري، وأخذوا عنه. وأشهر رواية عن كيفية وفاة السهروردي تشير إلى أنه اختار السجن الانفرادي، الذي يتيح له التزهد بالحياة، والتقرّب من الله، فرفض تناول الطعام، أو شرب الماء حتى مفارقة الحياة ، " فلما كان يوم الجمعة بعد الصلاة، سلْخ ذي القعدة سنةَ سبعٍ وثمانين وخمسمئة، أُخرِج السهروردي ميتاً من الحبس بحلب، فتفرق عنه أصحابه" (١:جـ٦،٢٧٣)، أما الشهرزوري فذكر أنه قتل في "أواخر سنة ستٍ وثمانين وخمسمئة هجرية " (٢:جـ٢،١٢٦)، وبما أن الشهرزوري من أكثر المهتمين بدراسة السهروردي ، ومن القلائل الذين وقفوا وقتهم وجهدهم على شرح المبادئ الإشراقية وتبسيطها للناس . ولذلك يعتبر من الذين يُعتدُّ برأيهم فيما يتعلق بحياة السهروردي وفكره . على الرغم من عدم لقائه المباشر للسهروردي .

ويبدو أن السهروردي قد تنبّأ بمصيره وقدره الذي يتربص له بقصيدته الحائية إذ يقول: "بالسر إن باحوا تباحُ دماؤهم" اشارة إلى الاضطهاد الذي كان يلقاه الفلاسفة والصوفية في عصره، مع أنّ السهروردي لم يبُحْ بالسر، ولم يكشف عن حقيقة اعتقاده الصوفي . ولذلك ربما كان قصده "بالسر" اعتقاده الباطني في الامامة، حيث كان العصر عصر اضطهادٍ للباطنية . وهو باح بحقيقة الامامةِ، ولذلك فقد قتل ، وبَوْحُه بحقيقة الامامة يدفع إلى الاعتقاد بأنَ مقتله كان لسبب سياسيّ . أضف إلى هذا أنَّ المناظرة التي عقدت بينه وبين علماء السنّة قامت على اساس ان الله "ليس بمتغير ليريد مالم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر" ، (٢:جـ ١٩ ، ٣١٧) وكان تكفيره مجمعاً عليه من قبل علماء السنَّة لأنه باح بعدم قدرة الله على خلْقِ عالم أفضل مما هو موجود ، وبذلك خالف المعتقدات الدينية السنية التي تبناها الحكم السياسي آنذاك . وهكذا يكون تكفيرُه وبوحه بحقيقةِ الامامةِ سببين متلازمين لمقتله ، أما التكفير فهو سبب دِيني ، وأما البوح بحقيقةِ الامامةِ فهو سببٌ سياسيّ ، ويعتبر شعر السهروردي شعرٌ صوفي محلّىً بلونٍ من المصطلحات الصوفية التي تميزه على غيره من الأشعار العربية ، حيث نجده مصبوغاً بصبغةٍ خاصة . وعبيره المسكّر يرتفع بالقارئ من العالم السفلي الى العالم العلوي .

والشعر الصوفي بعامةٍ يمتاز بالفاظه وتعابيره واصطلاحاته التي ألبسه اياها الصوفيون أنفسهم ، فعبَّروا ، في أشعارهم ، عن أنفسهم وحالات الشوق والوجد والغيبوبة التي تحصل لهم . ويبدو الكثيرمن أشعارهم غامضاً إذا لم يكن القارئ مطلعاً على حقيقتها ، أو كان جاهلاً بمصطلاحتها . فالصوفيون يفضّلون الإشارة والتلميح على التصريح والتوضيح ، ويقصدون بذلك ستر حقيقتهم وكتْمَ أسرارهم .

وشعْرُ السهروردي رمزي يصوِّر حالات فكرية تشعر بها ذاته التي ترى حياتَها أو خلودَها في الفناء والعروج إلى عالم الأنوار .

وقد اشار د. محمد ابو ريان (٣٠:٨) إلى أن في قصيدة السهروردي " قل لأصحابٍ رأوني ميتاً فبكوني إذ رأوني حزنا " دليلا مذهبياً مؤكداً على أن قول السهروردي "ما أرى نفسي إلا انتمو" يشير بشكل واضح إلى الحلول، فهو يرى نفسه في نفوس أصحابه ، وأن نفوس أصحابه ما هي إلا نفسه.

وقد ترك لنا السهروردي مجموعةً من المؤلفات، في الفلسفة الاشراقية والمنطق والتصوف ، أثبتها أبو ريان في كتابه "أصول الفلسفة الاشراقية " (٥٢:٨) . واستند في تقديم لائحتها إلى بعضِ مؤرخي الفكر العربي مثل "الشهرزوري" ، "وكوربان" ، و"ماسينيون" ، "وبروكلمان" ، في هذا المجال .

حاول معظم الباحثين الذين تناولوا فكر السهروردي بالدراسة والتمحيص تصنيف كتبه ومؤلفاته وفق عمره الزمني ؛ ليتمكنوا من تقسيم عمره الفكري إلى فترات زمنية ترسم تطور فلسفته وافكاره . وعند الحديث عن مؤلفات السهروردي فإننا نجد أنفسنا أمام مجموعةٍ منها تحتوي مجمل المذهب الإشراقي في ثناياها . فالمؤلفات الرئيسية المتمثلة في : " التلويحات " ، "المقامات " ، "المطارحات " ، "وحكمة الإشراق " تعبِّر عن المذهب الإشراقي تعبيراً شاملاً ، وتحتويه في صفحاتها . بينما نجد أنّ بقية مؤلفاته ورسائله واشعاره تدور في فلك هذه المؤلفات الكبرى ، ويكمل بعضها بعضاً ، أو أنّ مجموعَها يشكِّل أفكاراً متقاربةً بهدَف وضع الاسس لفلسفة الأنوار الإشراقية . كما أن بعض هذه المؤلفات يتناول توضيح وشرح مبدأ أو مفهوم من المفاهيم الإشراقية التي عالجها السهروردي في كتبه الكبرى . ولذلك سأتناول الكتب الرئيسية مقدماً فكرةً عن

محتوى كل واحدٍ منها ، بقصد وضع ملخص لكل كتاب ، واختصار محتوياته لإيصال الأفكار الرئيسة الواردة في ثناياه ، وهذه الكتب هي :

حكمة الإشراق : هو الكتاب الأهم من بين كتب السهروردي ، ويشير اليه في معظم مؤلفاته ، فقد وضعه عن عمر يناهز الثالثة والثلاثين حيث فرغ من كتابته " ... في آخر جمادى الآخرة من شهور اثنين وثمانين وخمس مئة ... " .(٩: ٢٥٨) . ولكنه يذكرنا بأن تأليف هذا الكتاب استغرق فترة طويلة بسبب كثرة ترحاله واسفاره . فإن كان السهروردي قد وضع الكتاب دفعة واحدة ، فإن " موانع الأسفار" (٩: ٢٥٩) جعلته ينقطع عن إكماله من فترة لأخرى . وقد أكثرَ أصحابُه من الحاحهم عليه بوضع هذا الكتاب . ٤٥٩١١٦

وكتاب حكمة الإشراق يتضمن القضايا الذوقية والحدسية التي تعتمد الكشف أساساً لإدراكها . فهذه القضايا لا يُنظر اليها على أساس النظر العقلي؛ لأن السهروردي يثبت في كتابه " حكمة الإشراق " معاناتَه وتجاربَه الشخصيةَ التي حصلت له . ويقسم السهروردي كتابه إلى قسمين : الاول خصَّصه للمنطق وضوابطه الفكرية ، وللحجج ومبادئها ، ولكيفية حل المغالطات المنطقية . أما القسم الثاني فقد خصّصه للأنوار الإلهية ، فبحث فيه النورَ وحقيقَتَه ، و"نورَ الأنوار" وما يفيض عنه ، وترتيبَ الوجود وما يفيض عنه ، و عملَ "نور الأنوار" ، والأنوار القواهر ، والحركات العلوية . ثم قسم البرازخ ، وبيَّن هيئاتها وتركيباتها وبعض قواعدها . وبعد ذلك تحدَّث عن المعاد والنبوَّات والمنامات .

المشارع والمطارحات : وهو كتاب مرتب باسلوب حواري . يوجه السهروردي السؤال ويجيب عليه ، فيثير مشكلةً ومسألةً عليها خلاف ، ومن ثم يجيب عليها . يعتمد الكتاب الطابع المشائي . وتظهر الصبغة الإشراقية منه في المشرّعين السادس والسابع ، حيث يتطرق فيهما إلى الجود والغنى ، وواجب الوجود ، والأخسّ والأشرف ، وأحوال النفس، وصدور الكثرة عن الواحد ، وأنّ العقول هي أرباب الأنواع، وأنّ نور الأنوار يقهر الوجود كلّه ، وفي الشر ، وبقاء النفس ، والسعادة، والإدراك ، والعلم ، وإدراك النفوس

السماوية، وكيفية ظهور المغيّبات ، وسلوك الحكماء المتألّهين ، وامتناع التناسخ . وهذه الموضوعات كلُها تصبّ في خدمة فلسفة الإشراق ، وقد وقعت في النصف الثاني من الكتاب ، بينما احتلت موضوعات المنطق النصفَ الأول منه .

التلويحات اللوحية والعرشية : يتناول هذا الكتاب الأفلاطونية المحدثة ، وينقسم إلى : منطق ، وطبيعة ، وميتافيزيقا . فالجزء الأول منه يعالج قضايا الكلّي، والجزئي ، وواجب الوجود ، والعلّة والمعلول ، وابداع الواحد ، والغنى ، وحركات الأفلاك ، وترتيب الوجود . وأما الجزء الثاني فيبحث فيما بعد الطبيعة كالتجرد عن المادة ، والإدراك، والقضاء ، والقدر ، والسعادة . والجزء الثالث مخصص لبحث النبوّات ، وبيان الأسباب التي تدفع لوجود أفعال خارقةٍ للعادة ، وأسلوب مجاهدة النفس ، ومراحل الوصول ، ومراتب الواصلين . وتتمثل الناحية الإشراقية في صفحاته الأخيرة .

المقاومات : وهو كتاب مختصر عن (التلويحات) . وقد أكد السهروردي على هذا في مطلع الكتاب . وتتمثّل الناحية الإشراقية في النصف الثاني من صفحاته .

هياكل النور : قام بتحقيقه الدكتور محمد علي أبو ريان عام ١٩٥٦ . والاسم الذي أطلقه السهروردي على هذا الكتاب مقتبس عن الفرس أو الصابئة . وقد وردت كلمة هيكل في مؤلفاته ، وقصد بها "الجسم الانساني" (١٠ : ١٢٤) . يقسم السهروردي كتاب الهياكل الى سبعة أقسام ويعرض فيها ما يلي : الهيكل الأول يبحث فيه الجسم المحسوس. والهيكل الثاني يتناول فيه مشكلة وجود النفس وتجرُّدها ، والأدلة على وجودها ، وقوى النفس وطبيعتها ومصدرها . وبحث في الهيكل الثالث بعض مبادئ المشائين ، كالواجب ، والممكن ، والممتنع. أمّا الهيكل الرابع فقد لخّص فيه بعض مبادئ الفلسفة الإشراقية ، فبرهن على واحدية واجب الوجود ، وأزلية النفس وظهورها لذاتها ، ونظرية الصدور أو الفيض الذي يعبّر عنه بحركة الإشراق الصادرة عن "نور الأنوار" ، أو بالمشاهدة التي تتلقاها النفوس عن "نور الأنوار" . وكذلك يبحث هذا الفصل في عالم العقول الذي يحتوي انواراً قاهرةً ، وعالم

النفوس الذي يشمل النفوس المدبّرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية ، وعالم الجسد الذي تقيم فيه أجسام ما تحت القمر ، وهي أجسام عنصرية . وكذلك الأفلاك السماوية ، وهي أجسام أثيريّة . وأما الهيكل الخامس فيبيّن السهروردي فيه حاجة جميع الموجودات "لنور الانوار" ، كما يشتمل على معالجة للأفلاك وحركتها الدائرية التي ينتج عنها صدورٌ وفيضٌ من "نور الأنوار" على باقي الأنوار والنفوس . وأمّا الهيكل السادس فيجعله السهروردي تلخيصاً للمقالة الخامسة من الجزء الثاني من "حكمة الإشراق" ، ويتحدث عن الميعاد والنبوّة والأحلام . وأخيراً الهيكل السابع ، فقد جعله السهروردي ارشادات عملية لهداية المريد في سلوكه عبر طريق الصوفي . ولذلك تحدث عن الأحوال والمقامات* التي يمر بها المريد اثناء استعداده .

هذه هي أهم مؤلفات السهروردي التي توضّح معالم مبادئ الإشراق السهروردية في ثناياها . ونلاحظ أنه ابتدأ كتب " التلويحات " ، و " المقاومات " ، و"اللمحات " بالمنطق ، فأخذت طابعاً مشّائياً ، وانتقل بعد ذلك إلى مسلك الإشراق . واعتقد أنّ في ذلك دمجٌ للبحث والكشف معاً . فلم يفصل السهروردي المنطق عن الإشراق مما أدى الى وجود طريقة جديدة في البحث أوصلته إلى إقامة فلسفة الإشراق السهروردية . وقد الّف السهروردي هذه الكتب قبل أن يبدأ بتأليف كتاب "المشارع

---

* الأحوال هي الصفاء في قلب المريد بدون مجاهدة أو تفكير . وهي الذكر الخفي الذي لا يكون بالمجاهدات والعبادات والرياضات ، بل يهجم على القلب فجاة ، ويزول فجاة . وهي " معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب ، كالطرب والشوق والانزعاج والهيبة " .(١)

المقامات : هي الرتبة التي تجعل العبد بين يدي الله عز وجل لما يحصل له من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله ، وذكر في القرآن (ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيدي) سورة ابراهيم آية ١٤ . وكذلك قال تعالى (وما منا إلّا له مقام معلوم) سورة الصفات آية ١٦٤ . فالمقام ينال بالجهد والكسب والجد والصبر . وهو درجة ينالها السالك بجهده ومثابرته ، " ويمر الصوفي بسبع مقامات هي: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والتوكل ثم الرضا " . (٢)

(١) راجع القشيري ، المعراج ، ط١ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٤٠

(٢) راجع نصير الدين الطوسي (السراج) ، اللمع ، ط١ ، نشرة د. عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص٦٨

والمطارحات " ، ولذلك نجده ينصح بقراءة " التلويحات " قبل البدء بقراءة "المشارع والمطارحات " (١١: ١٩٤) .

ولكن مؤلفات السهروردي كثيرةٌ تعتبر في اهميتها بمكان بحيث لا يستغنى عنها عند البحث . وهي ، غالباً تحتوي أجزاءً من المؤلفات الكبرى ، أو شرحاً لموضوع من موضوعاتها . وسأوردها دون تفصيلٍ في محتوياتها . فإضافة الى القسم الاول الذي احتوى المؤلفات الكبرى الأربعة ، فإننا ننتقل إلى القسم الثاني ويتضمن : "هياكل النور"، و"الألواح العمادية" . أمّا القسم الثالث من مؤلفاته فيشتمل على مجموعة الرسائل الرمزية التي عرضت لفلسفة الإشراق بالرمز . والقسم الرابع تناول الأدعية والصلوات "الواردات والتقديسات " ، و"الألواح العمادية" ، و"أصوات أجنحة جبرائيل" ، و"بستان القلوب" ، و"صفير سيمورغ" ، و"التعرف للتصوف" ، و"المناجاة" ، و"مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم" ، و"الغربة الغربية" ، و"الكلمات الذوقية والكلمات الشوفية" ، و"لغات موران" ، و"مؤنس العشاق" ، و"بقايا تلخيص اشارات ابن سينا" ، و"كشف الغطا لإخوان الصفا" ، و"تحفة الأحباب" ، و"الرمز المومي" ، و"المبدأ والميعاد بالفارسية" ، و"البارقات الإلهية والنعمات السماوية" ، و"لوامع الانوار" ، و"كتاب الصبر" ، و"كتاب العشق" ، و"رسالة غاية المبتدئ" ، و"رسالة روزي باجماعدة بالفارسية" ، و"مكاتبات إلى الملوك" ، و"تسبيحات العقول" ، و"النفوس والعناصر" ، و"مختصر في الفلسفة" ، وقصيدة: "أبداً تحن اليك الأرواح" ، ورسالة مختصرة تتضمن : الجسم والحركات والربوبية والمعاد والوجد والالهام .

وأورد بعض الكتب التي يشك في نسبتها * للسهروردي ، وهي : "الرقيم القدسي" و "رسائل المعراج" و "رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله"

---

* أورد الدكتور محمد أبو ريان في كتابه "أصول الفلسفة الإشراقية " أكثر من تصنيف لكتب السهروردي ، حيث عرض لتصنيفات كلٍ من : "هنري كوربان " ، و " ماسينيون " ، و" ريتر " ، و" الشهرزوري " و " بروكلمان" ، و"حاجي خليفة " . كما قدّم تصنيفاً له . وقد قمت بنقل أسماء المؤلفات دون تصنيف لها ، وذلك لكثرة التصنيفات التي حاول الباحثون وضعها . ويمكن الرجوع إلى : محمد أبي ريان ، " أصول الفلسفة الإشراقية " ، ط١ ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٥٦ ، صفحة ٥٢ وما بعدها . أو إلى : اميل المعلوف في تحقيقه لكتاب "اللمحات " للسهروردي ، دار النهار للنشر ، ط١، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٩ ، ص١٥ وما بعدها .

و "الأربعون اسماً" و "اعتقاد الحكماء" و "رسالة يزدن سينا كشت" و "سكنات الصالحين" (راجع١٢: ٢٩).

نلاحظ في هذا الجانب أنّ تتبع مؤلفات السهروردي وتمحيصها يجعلنا نؤكد على عدم القدرة على تصنيفها تصنيفاً زمنياً بسبب التداخلات الكثيرة في الأفكار التي تحويها مصنفاته . فإذا كانت المؤلفات الأساسية تبحث في أصول فلسفة الإشراق ، فإن المؤلفات الصغيرة والرسائل والقصائد والمناجاة تعالج أجزاء مما ورد في المؤلفات الكبيرة . لذلك لا يمكن الفصل فصلاً تاماً بين مؤلفاته ، ولا يمكن ردّها الى فترات زمنية. كما أنّ تفكير السهروردي لايمكّننا من تتبُّع المراحل الفكرية التي مرَّ بها ، وإنّما يعبّر عن وحدة التفكير المتمثلة في كتبه . من هنا فقد وجدْتُ أنّ من الصعوبة بمكان وضع مؤلفات السهروردي في تصنيف يحدد التطور الزمني لفكره الفلسفي .

أخيراً لقد زاد عدد الدراسات التي قام بها مفكرون مسلمون ، ومستشرقون في الآونة الأخيرة حول شخصية السهروردي الصوفي والفيلسوف ٠ وعرض لدراسته فلاسفة معاصرون بحثوا آراءه وصنفوا كتبه، وقارنوا بين فلسفته وفلسفة من تقدّم عليه، ورأوا فيه هذا العقل الاشراقي المتحرر، فاعتبروه زعيم المدرسة الاشراقية، دشّنها وشهدَ بعضاً من مسيرتها٠*

وكان لبعض المستشرقين فضل في الكشف عن عبقرية السهروردي من خلال نشر كتبه وتلخيص آرائه الميتافيريقية وفلسفته الاشراقية، حيث قارنوا بين فلسفته وفلسفة من تقدمه من فلاسفة المسلمين والاغريق والفلاسفة المعاصرين. وأول من اضطلع بهذا الدور(بروكلمان) و (أ.ريتر) الألمانيان، والمستشرق الهولندي (فان دن بدج) مترجم كتاب هياكل النور إلى الهولندية (وماسينيون) و(باول كراوس) الذي نشر رسالة أصوات أجنحة جبرائيل٠

* يمكن الرجوع الى مؤلفات عبد الرحمن بدوي؛ وابراهيم مدكور، وأحمد أمين، وسامي النشار ، ومحمد ابي ريان ....وأخرين من المفكرين المعاصرين الذين بحثوا في فلسفة السهروردي وصنفوا مؤلفاته ٠

ويعتبر المستشرق الفرنسي هنري كوربان من أكبر المهتمين بالسهروردي وحياته وفلسفته، إذ نشر معظم كتبه من خلال المجموعات الفلسفية (حكمة الاشراق) (وفي الحكمة الالهية)٠

(الفصل الأول)

العروج في الفكر الإسلامي السابق على السهروردي

لقد تناقلت بعض المدارس الفكرية مفهوم العروج على أكثر من شكل ، وفي أكثر من قالب . وحتى نتبين تطور هذا المفهوم لا بدّ من إظهار المعاني التي وظّف فيها في الفترات السابقة على السهروردي، فكيف استعمل هذا المفهوم في اللغة؟ وكيف استعمل عند أهل السنة؟ وكيف تناولته المدارس الكلامية ؟ وكيف أوّله الصوفيون المعتدلون والمغالون ؟ وهل وجد صدىً له عند فلاسفة المسلمين ؟ وبالاجمال ما الدور الذي قامت به المدارس الفكرية والدينية في التمهيد للسهروردي ليكون مفهوم "العروج" مدار تأمّلاته ؟

أ ، مفهوم العروج لغة وشعراً

لقد تقارب معنى العروج عند الكثير من أصحاب المعاجم العربية، وتماثل عند طائفة اخرى ، حتى أنّ معنى هذا اللفظ قد تطابق تماماً عند نفرٍ منهم ، فذهبَ أحمد بن فارس بن زكريا إلى أنّ "العروج من عرج، يعرجُ عروجاً ومعرجاً . والمعرج هو المصعد . والعروج هو الارتقاء" (١٣: ٣٠٤) ، ويشير أحمد قبّش في معجمه اللغوي (المعجم الفيصل) إلى معنى حسيّ للعروجِ فضلاً عن إقراره بمعنى الارتقاء ، فـ "العروج هو: الارتقاء والصعود، والمعرج هو غيبوبة الشمس وانعراجها نحو المغرب "(١٤: ١٠٨) ، وقد عرّف أبو بكر الرازي العروج بأنه "السلم ومنه ليلة العروج ومنها المصاعد" (١٥: ٨٨) ، ويقول أبو بكر الرازي أنّ الرسولَ قد عَرج بروحه وجسده من عالم المادة العنصري إلى عالم الملائكة النوراني ، ومن هذه الزاوية يتّضح ما يتبناه الأستاذ محمد شفيق غربال بأن " العروج صعود النبي إلى السموات العلى حيث رأى الملائكة وأرواح الأنبياء والجنة والنار" (١٦: ٩٨) ، وهكذا نجد أن المعنى اللغوي لكلمة "العروج" يتفق عليه معظم اللغويين بأنه : الارتقاء والصعود والمفارقة والغياب عن هذا العالم ، واستشراف العالم الآخر ببصيرة الروح ، إنّه عودة النفس إلى عالمها النوراني الذي فارقته منذ حلولها في الجسد، ويشير بعض أهل اللغة ، كما لاحظنا ، الى هذا المعنى الروحي بالاستنادِ الى واقعة عروج الرسول صلى الله عليه وسلم، والارتقاء بروحه إلى عالم الأنوار الملائكي الذي اطّلع من خلاله على بعض شؤون عالم الغيب . أمّا أنا فأجد ان معاجم اللغة قد احتوت مفهوم العروج من جميع جوانبه ، وأعتقد أن

المحتويات

(الفصل الأول)

العروج في الفكر الإسلامي السابق على السهروردي

لقد تناقلت بعض المدارس الفكرية مفهوم العروج على أكثر من شكل ، وفي أكثر من قالب . وحتى نتبين تطور هذا المفهوم لا بدّ من إظهار المعاني التي وظّف فيها في الفترات السابقة على السهروردي• فكيف استعمل هذا المفهوم في اللغة؟ وكيف استعمل عند أهل السنة؟ وكيف تناولته المدارس الكلامية ؟ وكيف أوّله الصوفيون المعتدلون والمغالون ؟ وهل وجد صدىً له عند فلاسفة المسلمين ؟ وبالاجمال ما الدور الذي قامت به المدارس الفكرية والدينية في التمهيد للسهروردي ليكون مفهوم "العروج" مدار تأمّلاته ؟

أ ، مفهوم العروج لغة وشعراً

لقد تقارب معنى العروج عند الكثير من أصحاب المعاجم العربية، وتماثل عند طائفة اخرى ، حتى أنّ معنى هذا اللفظ قد تطابق تماماً عند نفرٍ منهم • فذهبَ أحمد بن فارس بن زكريا إلى أنّ "العروج من عرج، يعرجُ عروجاً ومعرجاً . والمعرج هو المصعد . والعروج هو الارتقاء" (١٣: ٣٠٤) • ويشير أحمد قبّش في معجمه اللغوي (المعجم الفيصل) إلى معنى حسيّ للعروجِ فضلاً عن إقراره بمعنى الارتقاء • فـ "العروج هو: الارتقاء والصعود، والمعرج هو غيبوبة الشمس وانعراجها نحو المغرب "(١٤: ١٠٨) • وقد عرّف أبو بكر الرازي العروج بأنه "السلم ومنه ليلة العروج ومنها المصاعد" (١٥: ٨٨) • ويقول أبو بكر الرازي أنّ الرسولَ قد عَرج بروحه وجسده من عالم المادة العنصري إلى عالم الملائكة النوراني ، ومن هذه الزاوية يتّضح ما يتبناه الأستاذ محمد شفيق غربال بأن " العروج صعود النبي إلى السموات العلى حيث رأى الملائكة وأرواح الأنبياء والجنة والنار" (١٦: ٩٨) • وهكذا نجد أن المعنى اللغوي لكلمة "العروج" يتفق عليه معظم اللغويين بأنه : الارتقاء والصعود والمفارقة والغياب عن هذا العالم ، واستشراف العالم الآخر ببصيرة الروح • إنّه عودة النفس إلى عالمها النوراني الذي فارقته منذ حلولها في الجسد• ويشير بعض أهل اللغة ، كما لاحظنا ، الى هذا المعنى الروحي بالاستنادِ الى واقعة عروج الرسول صلى الله عليه وسلم، والارتقاء بروحه إلى عالم الأنوار الملائكي الذي اطّلع من خلاله على بعض شؤون عالم الغيب . أمّا أنا فأجد ان معاجم اللغة قد احتوت مفهوم العروج من جميع جوانبه ، وأعتقد أن

العروج الحقيقي هو ما كان عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، حيث عرج إلى السموات العلى بإرادة إلهية تجعلُ فعل العروج منطوياً في دائرة الإعجاز الديني ٠

وننتقل إلى دائرة الشعر لنبيّن كيف صار العروج في وعي الشعراء . لقد فَهِمَ الشعراءُ العروجَ على الوجه الذي فهمه اللغويون ، وجعلوا الارتقاء والصعود مقتصراً على النفس دون الجسد، إلاّ انهم أضافوا الزمن الذي يتم فيه العروج، فاعتبروا الليل الزمن المناسب لعروج الروح وانتقالها من مكان إلى مكان ٠ يقول الحسين بن مطير :

زارتك شهْمَةُ الظلْماءِ ضاحيةً والعين هاجعةٌ والروحُ مَعْروجُ (٩٨:١٦)

فالروح هنا قد هامت عن الجسد عندما حلَّ الظلام، وغفت العين إشارةٍ منه إلى أنَّ العروج تمَّ أثناءَ النوم ٠ فالنوم يعتبر موتاً مؤقتاً للجسد، تتمكن النفس ، من خلاله، من مغادرة السجن الذي تقيم فيه . وعلى نفس الوجه من المعنى جعل أبو ذؤيب الهذلي ارتقاء الروح من خلال الليل، وبعد نوم جميع الناس . وشبّه العروج والارتقاء بالمصباح الذي يبيّن الحقيقة للعُزْب (البدو الذين يقطنون البوادي والصحاري) اثناء سفرهم عبر الصحراء ، ومن خلاله تستمد الروحُ معرفتها وعلومها الروحانية ، فقال :

كما نّور المصباح للعُزْبِ أمرهُمْ بُعَيْدُ رُقادِ النائمين عريجَ(٩٨،١٦)

أمّا ابو العلاء المعري فقد عُرف بفلسفته الشعرية ، وشعره الفلسفي . وقد قدم لنا رسالةً غايةً في الأهمية (رسالة الغفران) ، حيث عرض لنا لوحةً ادبيةً متميزةً بالبلاغةِ وغرابة اللفظ . فحاول أن يقلّد عروج الرسول صلى الله عليه وسلم الى السموات السبع .

وقد قصَّ لنا ابو العلاء المعري عروجه على شكل لقاءات مع شعراء الجاهلية في نثر فني بديع عبر صفحات وسطور " رسالة الغفران " التي ردّ فيها على رسالةِ لابن الفارض . وكان ابن الفارض قد وجهها اليه طالباً الإجابة على بعض استفساراته .

يصف ابو العلاء المعري رسالة ابن الفارض وصفاً يدخل من خلاله في عروجه المتوهّم ، فيقول : " ولعله سبحانه وتعالى قد نصب ، لسطورها المنجية من

اللهب ، معاريج من الفضة أو الذهب تعرج بها الملائكة من الارض الراكدة إلى السماء، وتكشف سجوق الظلماء ، بدليل الآية : (**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**) (سورة فاطر آية ١٠) " (١٧ : ١٤٠) . وبعد هذا الاستهلال القصير الذي مهد به لعروج ابن الفارض يقفز ابو العلاء المعري الى الجنة ؛ ليبين ان عروج ابن الفارض عروجُ خلودٍ ، " فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل ، إنّ شاء الله ، بذلك الثناء شجرة في الجنة ، لذيذ اجتناء " (١٧ : ١٤٠) .

لقد حاول ابو العلاء المعري في رسالته تخيّل عروجٍ إلى عالم الملائكة ، وتوهم دخول الشعراء إلى الجنة ودخول آخرين إلى النار ، فخرج بعروجه من دائرة الاخبار عن المكان والزمان ، ودخل به في دائرة العروج الرمزي الذي تسافر فيه الروح سفراً روحياً للوصل إلى الله " نور الانوار " .

ويبدو على أيِّ حالٍ أنّ ما ورد عند الشعراء من معنى للعروج ليس مثبوت الصلة بما أحصاه أهل المعاجم من معانٍ لهذا المصطلح ، ونستنتج أنّ "العروج" على نحوٍ عام هو صعود روحاني تقوم به النفس ،

أمّا مفهوم العروج في آي القرآن الكريم فقد ورد في آماكن مختلفة ، فقد ذُكر فيها أحياناً باللفظ ، وبالتلميح في مواضع أخرى ، فُذكِرَ لفظاً في سورة المعارج بأنه مصاعد الملائكة ، يقول تعالى (**من الله ذي المعارج. تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة**) (سورة المعارج آيه ٢+١) فالعروج هنا ايضاً يقصُد به الارتقاء من عالمٍ ملائكيٍّ سفليٍّ إلى عالمٍ ملائكيٍّ علوي ، إنه صعود الملائكة من سماء إلى أخرى، وقد ذُكر معنى العروج إلى السماوات بالاشارة والايماء في سورة النور، ولم يُذكر لفظاً فقال تعالى : (**سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريَهُ من آياتنا إنه هو السميع البصير**) (سورة الاسراء: آيه ١)، فقوله جلّ جلاله (**لنريه من آياتنا**) إشارة إلى عروج الرسول صلى الله عليه وسلم إلى السماوات العلى ، حيث أن العروج يحصل ليلاً وفي المنام، فيكون من خلال الرؤيا، وفيها تنطبع الحقيقة الخفية في نفس صاحب الرؤيا ، على ما يقول أساتذة التصوف، وقوله جلّ وعزّ " **لنريه** " إشارة إلى أن الرسول قد عرج بروحه إلى الغيب ، ورأى في أثناء صعوده وارتقائه عبر السموات بعض الوقائع في العالم الآخر ، وفي آية اخرى

قال تعالى. **(ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى)** (سورة النجم: آية١٣،١٤) وفي هذا إيحاءٌ تامٌ إلى أنّ الرسول قد عرج في حركة تصاعدية من الأسفل إلى الأعلى، ومن سماء إلى اخرى حتى وصل سدرة المنتهى. وهناك أشرقت عليه أنوار الله ، وتلقّى المعرفة ، فأفاض الله عليه كل الحقائق. ولكن كيف استخدم مفهوم العروج في المدارس الكلامية؟

ب. العروج في معتقدات بعض الفرق الاسلامية

ويبدو أنّ الفرق الكلامية لم تكن موفقةً في استخدام مصطلح "العروج" كفكرٍ متعمقٍ في فهم العروج الاشراقي ، ولذلك جاءت معظم معالجاتهم لهذا المصطلح من خلال نظام المفاهيم الذي بدأ يتبلور في زمنهم ويشمل الأيس، والليس، والقدم، والحدوث... الخ . ولم يكن التخصص في هذا المفهوم ، كمصطلح فلسفي ، قد نضج في بواكير الفلسفة الاسلامية. ويبدو أنّ الكلاميين لم يتوسعوا في النظر في مفهوم العروج . وذلك أنّ العروج مثل " القلم والسراط " يندرج عند أهل الكلام* في فئة السمعيات ، فالمعتزلة والسلفية والأشاعرةُ كانوا منشغلين في تثبيت دعائم الدين والعلم معاً. ولذلك وُجِد من المعتزلة العلماءُ والصناعُ والفلاسفة . حتى إنّ الكثيرين منهم لازمت صنعتُهم اسماءَهم . " فقد كان الطابع التجاري والحرفي والصناعي ملحوظاً في صفوف المعتزلة ، وبالذات بيئاتهم والمواطن التي انتشر فيها فكرهم " (١٨ : ٧٦) . ولذلك لم يكن للعروج مكانةٌ في فكر المعتزلة ، ولم يكن مدرجاً في مناقشتهم الكلامية . وكان الحديث فيه يعتبر مضيعة للوقت ، أو إثارة للفتن بين المسلمين . ولذلك ظل المعتزلةُ بعيدين كل البعد عن الغوص في مفهوم العروج . أمّا بعض فرق الشيعةِ فقد استعملت هذا المفهوم ، فقد اشار السبئية إلى أن علي بن أبي طالب صعدت روحه إلى السماوات العلى عروجاً إلى عالمها الأم ، ولم يكن قد قُتل. وادّعت بعض المدارس الكلامية الأخرى هذا الادّعاء " فعلي صعد إلى السماء وإنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه " (١٩:٢٣). حتى أنّ

* سمي العلم الذي يبحث في العقائد بـ " الأدلة العقلية " ، والعلم الذي يردُّ على المخالفين بـ " علم الكلام " ، وسُمّي المشتغلون به بـ " المتكلمين " . وقد اختُلِف في سبب هذه التسمية ، فقال بعضهم : انه سميّ علم الكلام لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى هي مسألة كلام الله وخلق القرآن ، فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه . ولأن مبناه كلام صرف في المناظرات والعقائد وليس يرجع إلى عمل ، أو لأنهم تكلموا حيث كان السلف يسكت عما تكلموا فيه ، أو لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيّنه مسالك الحجة في الفلسفة . فوُضع للأول اسم مرادف للثاني ، فسمي " كلاماً " مقابلةً للكلمة " منطق " .
راجع ، احمد امين ، ضحى الاسلام ، جزء ٣ ، ص ١٩ .

بعضَهم ذهب إلى التصريح بأن وجود عليٍّ أصبح وجوداً دائماً خالداً في ثنايا السحب السماوية دائمة الحركة. وسيعود ثانية ؛ لينقذ أتباعه ، ويعاقب الذين اعتدوا عليه ، وادّعوا بأنه مارق.

لقد كانت هذه الفكرة الغيبية هي نواة الفكر العروجي الذي ترعرع عند السهروردي، ولكنها لم تتبلور على شكل فلسفة عروج ، وإنما هي وليدة الصدفة تبعثرت بين سطور الفرق الكلامية .

أمّا غُلاة الشيعة ، فقد ذهبوا إلى أبعد من هذا حين دمجوا بين العلم الغيبي، والحلول الالهي، واعتبروهما مرقاةً للإمام، ووسيلة له للعروج إلى عالم السرادق النوراني، حيث يتمكن الامام من السيطرة على الشيعة والعلويين ، ويوجههم إلى طريق التطهر والتنزه؛ استعداداً لامتلاك العلم الباطني ، ونيل وتأييد القوى الخارقة التي يمدهم بها الله في ساحات القتال ، ومنهم " المنصورية أصحاب ابي منصور العجلي ، وكان من أصحاب الباقر ، فلما أظهر الغلوّ تبرّأ منه الامام ، فادعى الامامة لنفسه ، وادعى الألوهية لعلي ، وانه عرج إلى السماء (٢٠ : ٢١٨) . هكذا اعتبر غلاة الشيعة الامام ، فيعرج بهم إلى أفق إلهي مزعوم ، ويُمكِّن الدعاة من علم الغيب ، وتجسُّد الاله كوسيلةٍ للوصول إلى مقام "السيطرة على الأشياع، وسوقهم إلى ميادين القتال في خَدَرٍ سحري" (٣٣:٢١) .

هكذا أصبح مفهوم الرجعة توجهاً عقائدياً عند السبئية التي تزعّمها عبد الله بن سبأ ، فيما تروي كتب الفرق . وأصبح مفهوم الرجعة سائداً ومصطلحاً مشهوراً عندهم ، ويقصد به عودة الشخص بنفسه مرة ثانية إلى الحياة بعد موته أو غيبته. وقد ذهب بعضهم من الذين عرّفوه بأنه " عودة الروح من غير جسد، أو تقمّصها في جسد آخر بعد الموت " (٢٣:٢٢) إلى الايمان بمفهوم التناسخ كتطور فكري لمفهوم الرجعة . " فحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد بيوم القيامة ، والقول بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت " (٢٠ : ١٦٩) . وهذا عبدالله ابن سبأ يقول بعد مقتل علي : " إن المقتول لم يكن عليا، وانما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي ، وأنّ علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم " (٢٣ : ٨٤) .

وقد غالى الشيعة في مبدأ المهدية ، واعتبروا المهديَّ الغائب الذي سيرجع إلى الأرض ليقهرَ الظلم " مناطَ آمالهم في القضاء على الجور، وإقامة العدل" (٢٤ :٣٥) ٠ وكانت هذه الفكرةُ بمثابةِ العروج الوهمي ، وجعلوه عروجاً يصعدون بوساطته إلى أفق خيالي ، ويتخلصون به من واقع الظلم والألم الذي ساد مجتمعاتهم ٠ وبه يتم هروبهم من الواقع إلى تخيّل عدلٍ ينتصر بعودة المهدي المنتظر ، فبدأوا يرقون بمخيلتهم إلى عالمٍ مجرد خالٍ من الشر والظلم، يخدّرون به أنفسهم التائقةَ إلى التغيير والراحة والسعادة . "ولم تكن الغيبة غيبة انهزام وذلة، وإنما هي غيبة عروجٍ وترقب، يبدو فيها الغائب في سموه الأمل الذي يبعث في نفوس الأنصار القوة والثبات" (١٣٦:٢٤) ٠

ومما يذكر ان فكرة الرجعة تخص الإمام الثاني عشر ، إلا أنّ الغلاة تصرفوا بهذه الفكرة بشكل مخالف لعقائدهم . فنرى انّ فرقة السبئية قالت برجعة الإمام علي رضي الله عنه . كما أننا نجد أن فرقة المحمدية على انتظار " محمد بن عبدالله بن الحسين بن علي بن ابي طالب ، ولا يعترفون بقتله ولا بصوته . ويزعمون انه حي في جبل " حاجر" إلى أن يؤمر بالخروج " (٢٣ : ٤٢) . امّا محمد بن الحنفية فقد زعم الكياسنة : " انه حيٌّ محبوس بجبل الرضوى إلى أن يؤذن له بالخروج " (٢٣ : ٨٥) . فهم في انتظاره وعودته . ونفس المبدأ تؤمن به فرقة الجناحية ، فهي في انتظار عبدالله ابن معاوية بن عبدالله . وحسب اعتقادهم " فهو بعد حيٌّ لم يمت ، وسيرجع " (٢٤ : ٢٩٣) . وترى الإسماعلية أن " اسماعيل بن جعفر الصادق إمامهم ، وهم في انتظاره . وأحياناً يرون أن ابنه محمداً امامهم . ولذلك "أخرجوا الإمام المستقر(الحي الظاهر) نيابة عن الإمام المستودع (الميت الغائب) في سبيل قيام دولتهم" (٢٥ : ٢٧٣).

هذه أمثلة أضربها لتوضيح الأبعاد التي ذهب اليها غلاة الشيعة من قولهم بـ "الرجعة" . فنجدهم وقد خرجوا على المذهب الإمامي الاثني عشر ، والذي كانوا يعتقدون به، وذهبوا إلى تسمية أئمة لهم حسب أهواء كل مجموعة منهم . ويمكن ردّ هذا الخروج إلى الوضع السياسي الذي ساد فترتهم . فالقول بعودة أيٍّ من هؤلاء الأئمة بعد موته وغيابه غياباً مؤقتاً يعتبر ذا دلالة سياسيةٍ يقصد منها الإبقاء على المؤيدين لهم وعدم تفرّقهم . فيجب على هؤلاء المؤيدين الإنتظار على ماهم عليه إلى حين عودة إمامهم . ولذلك نجد أن معظم غلاة الشيعة ادعوا غياب امامهم ، وتوقّعوا عودته . وما هذا الإدعاء إلا بقصد توحيد هذه الفرقة أو تلك ، وشدّ أفرادها حولها ، وتفانيهم في سبيلها . فكل فرقة

تسعى إلى حشد الأنصار ؛ ليكونوا معنين لها في الشدائد . " ولذلك عمل دعاة الإسماعيلية الاوائل على رواج هذه النظرية في انحاء العالم الإسلامي كافة متخذين ميل كثير من الناس إلى أهل بيت رسول الله ، واعتقادهم فساد المجتمع الإسلامي ، وسيلة لجذب المؤيدين والأنصار ... فادّعوا انهم يمهدون لعصر جديد هو عصر " دولة الله " . وإن المنقذ المنتظر على وشك الظهور ليغيث الناس " (٢٥ : ٢٧٣/٢٧٤) .

وعلى أي حالٍ فإنه من الممكن القول بأنّ العروج عند بعض فِرَق غلاة الشيعة تكشّف عن سطحية في التناول ، وجنوحٍ إلى عالم الخيال والأساطير .

جـ. العروج الصوفي

لقد كان للإسراء والعروج النبوي أثر بالغٌ في ظهور خيالات نسجت على شاكلته ، فتحدَّث قوم عن عروج إلى الملأ الأعلى ، وتحررهم من عالم المادة، وتحقيق الوصال مع عالم نوراني آخر إلى عالم المعقولات • ولم يكتفوا باستعارة هيكل العروج النبوي ، بل استعاروا ألفاظه ومفاهيمه أيضا• بينما قام آخرون بتدقيق كلّ ما روي بخصوص العروج النبوي ، و توثيقه بسندٍ من الرواة • وكان التصوف الأكثر تأثراً بالتجربة النبوية • إذ نجد تأمُّلات صوفية لهذه التجربة مبثوثة في كتابات نفرٍ من شيوخ التصوف ، ولكن هؤلاء المشايخ أبقوا على نقطتين كفرق ، الأولى: اختلاف العروج الصوفي عن العروج النبوي بكيفيته ، حيث يتمكنون من الوصول إلى مرتبة معرفية أقل مما وصل إليه النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك جعلوا عروج الرسول صلى الله عليه وسلم نُصب أعينهم ، واعتبروه المثل الأعلى في صعودهم ، أو في سفرهم المعرفي• فالعروج النبوي الذي تعرّف به الرسول صلى الله عليه وسلم على الأسرار (الغيوب) الالهية " يظل النموذج الذي حاول بلوغه جميع المتصوفة واحداً واحداً " (٢٨٣:٢٦) • والحقُّ أنّ بعض المتصوفة لم يكن طموحهم في الطريق أكثر من تحقيق القدوة الأخلاقية• ولكن بعضهم الآخر اهتم بالمنامات والرؤى فقط ، ففصلوا بوضوح بين ما يرونه من مناماتٍ قد يعتورها اتصال ، وبين الرؤى الصادقة التي تكون للرسل فحسب•

والنقطة الثانية : أنّ الصوفية اعتبروا الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث أمةٍ ، ويحمل رسالةً للناس كافةً ، فالعروج به الى السماء كان لغرض استكمال مشروع

البلاغ التشريعي من الله الى الناس جميعاً بوساطة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم• فعروج النبوّة عروج تشريع وتشريف، وأما عروج التصوف فلا يتجاوز مرتبة "الولاية" التي هي باعتراف جميعهم ادنى من مرتبة النبوّة • لذلك اعتبر أهل التصوف أنّ أقصى ما يصل اليه السالك منهم هو الولاية الروحية • وفيها يعرف الولي أسرار الشريعة ومعاني كلام الله ، " فلا تلحق نهاية الولاية بداية النبوة أبداً، ولو أن ولياً تقدم إلى العين التي يأخذ منها الأنبياء لاحترق . وغاية أمر الأولياء أنهم يتعبدون بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم قبل الفتح عليهم وبعده "(٦٤:٢٧) •

لقد جعل الصوفي عروجه منحصراً في عنصرين أساسيين : المقامات والأحوال، أما المقامات وهي المرحلة الأولى من مراحل عروجه، فهي تتم في عالم الحسّ والمادة ، حيث ينهمك الصوفي في تطهير نفسه من كل دنس ... الخ • فهو يصعد من مقام إلى آخر وصولاً إلى التنزيه والتجريد التامين اللذين يجعلانه مستعداً للمرحلة الثانية، وهي مرحلة الأحوال التي تقوده إلى السعي الدائم لمشاهدة الأنوار الالهية، والاطلاع على المعارف والعلوم التي يفيض الله بها على السالك ، فيطلعه على مغيبات الكون ويعلمه صفاته •

ويبدو أنّ استشراف السالك لعالم الغيب الالهي من خلال ورعه ، وصفاء روحه يجعل سره مهيئاً لقبول علم لدنيّ* ، فتتكشف بعض وقائع الغيب " فمن استفاء عقله بنور الشرع تأيّد بالبصيرة، فاطّلع على الملكوت(علم الغيب المخطوط في اللوح المحفوظ)، والملكوت باطن الكائنات، اختصّ بمكاشفته أرباب البصائر والعقول " (٤٥٦:٢٨) فتكون بصيرة السالك مثل عينه عند إبصارها للمحسوسات والمادة في هذا الكون، وبذلك تتجلّى في نفس السالك الحقائق الروحية العميقة ، وتسعد لفوزها بمكانة قريبة من الله تعالى ، فتصبح وقد " بلغت ما وراء الحجاب وجوداً " (١١٣:٢٩) •

وعقل الانسان عند الصوفيين لا يدرك العلوم اللدنية ، ولا يستطيع أنّ يتخطى ما هو موجود في عالم الحس والمادة• ولذلك وجب الاستعانة بالبصيرة لاستكمال

---

* العلم اللدني : هو العلم الخالص والمعرفة المجردة التي تنالها النفس عندما تتلقى الاشراقات النورانية عن عالم الأنوار، فتحصل على الحقيقة المجردة ، ويكون لها كشف ومشاهدة لعالم الغيب•

المعرفة ، " فقلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت ، مشاهدةً بكل شيء، وشاهدوا كلَّ الكائنات به" (١٧٦:٣٠) ٠ ولا بدّ للصوفي من اجتياز مجموعة من الأحوال حتى يصل بعدها إلى مرحلة الولاية ، كالمحبة والأنس والانكشاف، والشوق والعشق والمشاهدة......الخ٠ وقد نسج بعض الصوفيين معارج خاصة بهم ، وصاغوها متمثلين عروج الرسول صلى الله عليه وسلم ، مستخدمين خيالاتهم في إطار من الرمز القصصي، يشتمل على الاشارات الرمزية ورؤاهم ، فأخرجوا عروجهم عن الاسناد والتأريخ، وزجوا الأبعاد النفسية والانسانية في تجربتهم لتستحوذ على معارجهم وتسيطر عليها٠ وما هذا التغيير الاّ تطورٌ طبيعي لبنية العروج، فمع أنّ هذه البنية تقوم على أساس العروج النبوي ، لكنها في جوهرها مختلفة ، إذ أنها رمزية الطابع . وهذا ما نجده في عروج ابن عباس (إذا ما اعتبرنا عروجه عروجاً صوفياً) ، وأبي يزيد البسطامي، وابن سينا، والسهروردي٠

ويمكن الاستدلال على رمزية العروج الصوفي وتوجُّهه الخيالي من خلال العودة "لكتاب التوهم" للحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) ، حيث يرسم لنا عروجاً وهمياً ينسجه من خياله ، ويدلل على وهمية عروجه باستهلاله لفقرات الكتاب بكلمة " توهم" . فهو يؤكد على أنّ ما سيذهب اليه من اقوال ما هو إلا من نسج الخيال.

يلجأ الحارث المحاسبي إلى القرآن والسنة ، ويأخذ عنهما ما يدعم عروجه ٠ فهو يستعين بالآيات التي تحمل أخباراً في الخوف والرجاء ، ويذهب إلى التأويل الصوفي الذي يأخذ بالمعاني الباطنية . ومن ثم يستعين بخياله لنسج عروجٍ متكاملٍ يبين "المراحل التي يمر بها الإنسان منذ موته وحتى دخوله الجنة أو النار " (٣١ : ٩) . وسأعرض لكتاب الحارث المحاسبي عرضاً سريعاً أوضح فيه تطور العروج الصوفي في منتصف القرن الثاني هجري ٠

يقدم لنا الحارث المحاسبي مقارنة بين الانسان المؤمن والانسان الكافر في لحظة انتزاع روحَيْهما من قِبَل ملك الموت ، فيرسم الحالة النفسية التي يكون عليها كلٌّ منهما . ومن خلال هذه المقابلة بين الحالتين نجده يحدد المسالك التي يجب على النفس الإنسانية سُلوكَها قبل ولوجها القبر ، وقبل صعودها إلى السماوات السبع للقاء ربها يوم البعث والحساب . ويبدأ بوصف هول ذلك اليوم ، فالزاهدون في دنياهم والعازفون عن

الإسراف وشواغل الدنيا ومفاتنها يدخلون الجنة فرحين مسرورين ؛ لأنهم تطهروا من رجس المادة ، واستعدوا لنعيم الجنة . فـ " سيعلم أهل الجمع من أولى بالكرم ؛ ليقيم الحمّادون لله على كل حال ، فيقومون فيسرحون إلى الجنة . ثم يفعل ذلك بأهل قيام الليل، ثم بمن لم تشغله تجارة الدنيا ولا بيعها عن ذكر مولاه " (٣١ : ٤٦) . ففي هذا النص إشارة واضحة إلى ضرورة مرور الصوفي بمجموعة من المقامات والسلوكيات التي تؤهله لبلوغ السعادة ودخول الجنة .

ولكن العروج عند الحارث المحاسبي يأخذ الجانب الديني وحده ، فهو يتكلم عن مفارقة النفس لعالم المادة مفارقة نهائية لا رجعة فيها ، وعودتها إلى السماوات السبع ؛ لتنال سعادتها في جنان الخلد ، أو ليُحكَم عليها بالعقاب في جهنم . وهذا هو مبدأ البعث والميعاد في الشريعة الاسلامية . ولذلك فإن الحارث المحاسبي لم يكن مغالياً في صوفيته، ولم يذهب إلى الشطط والاتحاد أو الرجعة . ومع هذا ، فإنّ الذي نقرأه من كتاباته يدفعنا إلى اكتشاف بذور الصوفية في اقواله ، وخاصة كتاب " التوهم"، فقوله : " طائراً فؤادك " (٣١ : ٤٨) يمكن اعتباره استخداماً للمصطلحات الصوفية ، حيث استخدم الصوفيون الطائر في رمزيتهم للتعبير عن عروج النفس إلى عالم الملائكة، ونيلها حريتها في العالم الذي هبطت منه . كما انّ قوله " متخلّعاً عن قلبك " (٣١ : ٤٨) يشير إلى مقامات الصوفية التي يمر بها المريد حين يخلع عنه جسده ، فتصفو نفسه ، وتصبح مستعدة للمرور بعدة أحوال اهمّها الرضا . وإذا ما عدنا الى حياة الحارث المحاسبي فإننا نجد انه كان قد اطلع على علم الكلام ، وجالس بعض الفرق الكلامية ، وتأثر بأقوالهم . وقد ظهر هذا التأثُر واضحاً في قوله : " لأنه الملك الأعلى ، لأنه القديم الأول الباقي الذي ليس له مثْل ، المحسن المتعطِّف المتحنّن الكريم الجواد " (٣١ : ٤٩). ففي هذه العبارة دليل على قوله بقِدَم الله وأزليته ، وانه علة المعلولات كلّها . كما يمكننا الدلالة على أن المتصوفة الأوائل ، ومنهم الحارث المحاسبي ، قد استخدموا مصطلحات ومفاهيم فلسفة الإشراق السهروردية الفارسية الأصل كـ " النور والإشراق " قبل أن تصبح فلسفة اشراقية من وضع السهروردي . فالحارث المحاسبي يقول : " فيستطير بالسرور والفرح قلبه ، فيشرق بذلك وجهك ... فابتدأ إشراق السرور ونوره في وجهك " (٣١ : ٥٢) . وكذلك في قوله : " لقد حلّ بوجهك أكمل الجمال والحسن ، يسطع نوراً مشرقاً بتلألئه ، فتتخطاهم (يقصد الخلائق) بالجمال والحسن والنور والضياء " (٣٤ : ٥٣). وكذلك

يستخدم الحارث المحاسبي الفاظاً كثُرَ استخدام الصوفيين لها كالحجب والصفاء والنور والكمال، " فقد سطع منه نوره وبهاؤه وصفاؤه . فقد أكمله (يقصد الياقوت) الله في الصفاء والنور ، ومازجه نور ما في الجنان . ونظرتَ إلى حجب الله وفرح فؤادك " (٣١ : ٦٩) . كما يستخدم الحارث المحاسبي لفظ " الولي " في كتاباته ، فيقول : "فلما سمعْتَ الإذنَ ، وأولياء الله معك ، بادرتَهم الباب بالدخول " (٣١ : ٦٩) . وكذلك قوله : " يا ولي الله لا يُدخل عليك إلا بإذن ، يا ولي الله " (٣١ : ٨١) . هذه مصطلحات صوفية كثيرة وردت في " توهم " الحارث المحاسبي الصوفي ، إذا جاز لنا ذلك ، وفيها اشارة على انه كان أحد المتصوفة المعتدلين الذين رأوا في القرآن والسنة ملاذاً للارتفاع بأنفسهم من عالم الرذيلة الى عالم الفضيلة . ولذلك نجده يحاول رسْم عروج وجودي يقود النفس من مرحلة دنيا ، في عالم الملائكة وجنان الخلد ، إلى مرحلة عليا تقربه مكانةً من الله . فهو يرقى بالنفس وجودياً إبّان اقامتها بالجنة ، وتستمر رحلة عروجها إلى أن يصل بها إلى جوارِ الله ، " فلا موت يعرض لك أبداً ، وقد منحت جوار ربك " (٣١ : ٨٥) . وقد تصل نفس المؤمن مرحلة من المشاهدة والمعاينة ، وذلك من خلال رؤيتها لأنوار الله . فـ " يا أولياء الرحمن : إنّ الله ربكم يقرئكم السلام ويستزيدكم فاستزيدوه ؛ لينظر اليكم ، وتنظروا اليه ، ويكلّمكم وتكلموه " (٣١: ٨٧) . وهكذا فإن النفس المطمئنة المؤمنة تعيش في جنان الخلد حياة سعادة وغبطة ، فـ " حين عاينوا ملكيهم ، وسمعوا كلام حبيبهم وأنيس قلوبهم وقرة أعينهم ، فرفعوا رؤوسهم فنظروا إلى من لا يشبه شيئاً بأبصارهم ، فبلغوا بذلك غاية الكرامة ومنتهى الرضا " (٣١ : ٩٣) .

أخيراً ، فاننا نجد أن الحارث المحاسبي استخدم العروج الصوفي القائم على الاصول الإسلامية ، كالقرآن والسنة ، ولم يخرج عن النص الديني . فكان عروجه انعكاساً لحقيقة الحياة التي يعيشها المؤمن في الجنة ، والمراحل التي قد يمر بها للارتقاء من حال إلى آخر أكثر قرباً من الله . إلا أنّ استخدامه للكثير من المصطلحات والألفاظ الصوفية يجعلني أصنفه في قائمة الصوفية المعتدلة التي سارت على نفس نهج صحابة الرسول ، مع بعض التطور اللفظي في مفاهيم المقامات والأحوال الصوفية التي زُجَّتْ في النصوص الإسلامية .

د . عروج ابن عباس

لعل عروج ابن عباس يعتبر من القصص الدينية الأولى التي تخرج عن نطاق ضوابط النقل والتوثيق ۰ فمع أن "عروج" الرسول لم يخرج عن هذه الضوابط لفترة طويلة إلا أن الفترة السياسية التي تلت حكم الخلفاء الراشدين أدت إلى خروجه عن المألوف في التدوين والتأليف . فبعض الأدباء والوعاظ اضطرُ إلى استخدام التشبيهات والرموز في كتاباته ، واستخدموا اسلوبين : واحداً موجهاً للعامة على نحو ، والآخر للخاصة على نحو آخر ، وتحاشوا بذلك الصدام مع النظام السياسي ، والهروبَ من أي أذى أو كبتٍ قد يقع عليهم من العوام ۰

لقد حاك ابن عباس حول اسراء الرسول "صلى الله عليه وسلم" وعروجه إلى السماوات العلى قصة أبقى فيها على العناصر الأساسية في قصة الاسراء والعروج، فجعل الاسراء والعروج رواية ينطقها الرسول صلىاله عليه وسلم ، وابن عباس يروي عنه . وأضاف إليها صورة جديدة تقوم على الرمز، فقسم رحلة العروج النبوي إلى قسمين أساسيين : الأول حسيّ يرمي إلى البحث عن الخلاص من سجن المادة المحسوسة، والانفكاك من قيود الجسد استعداداً للانتقال من العالم المادي المتمثل بالجسد ونوازعه الشهوانية والغضبية، إلى العالم الروحاني بنفسه ونوازعها الباطنية۰ و ينزع ابن عباس عن النفس حجاب الجسد، ويقيم إطاراً روحانياً متماسكاً وقوياً ، يبدأه بعدة مقامات ، كالزهد والفقر والعزلة عن الناس ، والتذكر، والتفكر، والحزن، والخوف، والتوكل ... الخ۰ وهذه أول خطوةٍ من رحلة الرسول المسماة بالاسراء*، وهي الانتقال من حال إلى حالٍ عبر المادة، فيصل السالك إلى حالة نقاء وتجُردٍ، تجعله مستعداً للبدء بالمرحلة الأخرى التي تصله بعالم الشهود والروحانيات بحثاً عن الحقيقة والنور الالهي۰

وتثير القصة تساؤلاً فيما إذا كان ابن عباس صوفياً ! ولماذا رُوِيَ عنه العروج على نحوين مختلفين؟ ويشير نذير العظمة إلى أن ابن عباس روى عروج الرسول دون زيادات ودون تحريف، أو دون أن يلجأ إلى الرمز القصصي ،ولكن لعل تصرّفا بالنّص قد جرى على أيدي النساخ الذين قاموا بنقل الرواية في القرن العاشر الهجري، حيث أضافوا عليه الكثير، مستخدمين الآيات القرآنية، كشواهد وأدلةٍ تجعل اضافاتهم منسجمةً مع روح النص الأصلي۰

---

* الاسراء : هو انتقال الرسول من المسجد الحرام بمكة المكرمة الى المسجد الأقصى في القدس الشريف ليلاً على ظهر دابه تُسمى البراق ۰

"فالتحريف والتصحيف والأغلاط الصرفية والنحوية البالغة والكثيرة، قرينةٌ دالةٌ على لغة عصور الانحطاط (كما أسماها د. نذير العظمة) ٠ وتدل دلالةً قاطعة على أن الناسخ ينسخ ولم يؤلف" (١٢٤:٣٢) ٠ ويضيف مؤكداً صحة الدلالة بالتلاعب بالنصّ الأصلي عند النساخ في عصور لاحقة، اتسمت بعصور الانحطاط"٠ وليس من شك أن النساخ قد أضافوا موادّ وعناصر، واقتبسوا معظمها من القرآن والسنة، وزاد بعضهم استشهادات شعرية تعود أساليبُ نظْمِها وأشكالها بالذاكرة إلى اسلوب عصور الانحطاط " (١٢٣:٣٢) .

وإذا ما أخذنا رواية ابن عباس على شكلها الذي بين أيدينا ، وتمعنا في محتواها وصيغتها ، فإننا نتمكن من تحديد أوجه الاختلاف بينها وبين ما رُوي عن الرسول صلى الله عليه وسلم في عروجه ، مما يدفعنا إلى اعتبارها نواة لظهور الفكر الصوفي في البدايات الاسلامية، حيث نشأ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري٠ فعلى الرغم من أن رواية ابن عباس لم تخرج عن الشكل المألوف لعروج الرسول، إلا أنه أسهب في الحديث عن كل سماء يحل فيها الرسول صلى الله عليه وسلم٠ فروى أحاديث مطولة بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبقية الأنبياء، كما زُجَّت في روايته الكثير من المصطلحات الصوفية ٠ فمثلاً يقول سيدنا جبريل مخاطباً الرسول صلى الله عليه وسلم "السلام عليكم يا حبيب الحق" (١٢٨:٣٢) ٠ ولفظ "حبيب" انما يُعّبر عن حالٍ من أحوال الصوفية التي يصلها السالك بعد رحلة طويلة من التنزه والتجريد. فيصبح الصوفي العارج مشغولاً بواحدٍ أحدٍ، يسعى لنيل رضاه، والانسجام مع مُحّبه٠ وأمّا "الحق" عندهم فهو الله الواحد الأحد، الذي يسعى إليه كل مريد٠ كما نجد الرموز الصوفية في قوله "مقامات المتعبدين" و "الشمس وأفلاكها" و "القمر وأفلاكه " (١٣١:٣٢)٠ فإذا وجدنا أن الرسول ذكر كلمة سماء فقط، ولم يذكر كلمة "فلك" ، فسنجد أن الرمز الصوفي* قد أضيف إلى

---

* وانا أميل إلى رأي د٠ نذير العظمة وأرجحه في ذهابه إلى تصرّف النسّاخ في العصور التي تلت مرحلة الترجمة عن اليونانية،حيث توثقت إبانها الفلسفة الصوفية ، وأصبحت مصطلحاتها ثابتة ومعروفة. فإذا أدركنا أن الفلسفة اليونانية قد تعمقت مفاهيمها ، واندمجت مع الفلسفة الاسلامية بشكل عام ، والفكر الصوفي بشكل خاص ، فإننا نوقن بمدى قدرة التأليف والتصحيف على زج المصطلحات الفلسفية اليونانية بشكل متناسق مع مفاهيم النص الاسلامي٠ ولكني أجد انّ هذا العصر الذي يتحدث عنه د. نذير العظمة ليس بعصر الترجمة عن اليونانية ، أو الفترة اللاحقة له ، وانّما هو عصر الحكم الفاطمي زمن الدولة الأيوبية ، حيث أصبح النسخ والاختصار من مزايا ذلك العصر الفكرية . ولم يعد للتأليف والتطوير الفكري أي وجود في ذلك الزمن . ونتيجة لهذا التردي الفكري حصل للكثير من المؤلفات

رواية ابن عباس، وأن مصطلحات مثل " فلك القمر" و"فلك الشمس" و "عقولهم" إنما جاءت من الفلسفة اليونانية ٠ ولم يكن ابن عباس قد أدرك مرحلة التأثر الاسلامي بالمصطلحات اليونانية، وقد وردت بعض الاشارات الصوفية في حديث ابن عباس مما يدل على أن تأليف هذا العروج كان من قِبَل بعض المتصوفة أو الاسماعيلية المتأخرين ، وليس لابن عباسٍ بالفعل "فالله يعطيك ولأمتك مثل هذا (نورانية الملائكة) وأكثر، لمن يتقي الله ويراقبه في الشهوات ويخافه في الخطوات" (١٣٢:٣٢) ٠ ويجد الصوفي نفسه في حاجة دائمة للتخلص من جسده، والالتحاق بعالم الأنوار، بعد تقوى الله، والتوبة من ارتكاب المعاصي، والخلْوة في الليل لعبادة الله، واعتزال الناس استعداداً لورود البوارق النورانية التي وعد الله بها النبي محمداً عليه السلام، والمؤمنين من أمته٠ وقد أطلق ابن عباس صفة النورانية على الملائكة في قوله "وأجنحتهم مكلّلة بالأنوار" (١٣٢:٣٢) ٠ وقد أصبح اصطلاح " الأنوار" نواة وأساساً للفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بل أكثر من هذا سنجد أن النقاد سموا فلسفة الاشراق "بفلسفة الأنوار"٠

لقد شكلت رواية ابن عباس لبَّ الفكر الصوفي (إذا ما اعتمدنا نسخة نذير العظمة) ، فهي مليئة بمصطلحات صوفية بما فيها لفظ (صوفي) نفسه٠وقد نسبت بعض المعاجم الصوفية تسمية (صوفية) إلى أولئك الذين يرتدون الجُبَّة الصوفية (٦٤٢:٣٣) ٠ وابن عباس استخدم هذا اللفظ حين قال ، يصف سيدنا موسى عليه السلام :، "رأيت رجلاً آدمياً طويلاً ، أقنى الأنف ، كثير الشعر، كهلاً عليه مدرعةٌ من الصوف الأبيض ، يتوكأ على عصاه"(١٤٦:٣٢) ٠

وقد أشرت إلى أن الصوفي يسعى في عروجه إلى بلوغ أدنى مرتبة من ربه، ولكنه لن يصل إلى مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم ٠ وابن عباس يشير إلى هذا الترتيب في قوله " ما من أحدٍ إلاّ لهُ مقامٌ معلومُ، ولو أن أحداً تجاوز مقامه لاحترق بالنور" (١٤٨:٣٢) فإذا كان ما ذكرته صحيحاً ، فإن وحدة الشهود ممتنعةٌ على المريد السالك، ولا يمكن لأي سالك أن يتجاوز المرتبة الخاصة به ٠ فكل عارج له مرتبة يأخذ من خلالها درجةً معينة من النور، وتجاوزها يعني الهلاك بنفس النور الذي يحاول الوصول إليه ٠

إنّ تصوّرنا للسلم العروجي في رواية ابن عباس يؤكد محافظته على الصعود، والحركة الحسية التي نقلت الرسول صلى الله عليه وسلم من الكم والأين الزمنيين، والمكانيين

والافكار التي تم نسخها خللٌ في الافكار المنسوخة ، وحصل التلاعب بهذه الافكار لتنسجم مع فهم العامة والخاصة ، ولتتوافق مع آراء السياسيين في ذلك العصر ٠

إلى الكشف والاشراق الحدسيين والصوفيين. فبعد أن تهيأ عليه السلام للرحلة وانشق صدره، وأُخرجتْ منه عوائق المادة، أصبح مستعداً لتجاوز العالم المحسوس والصعود إلى عالم الغيب، وبذلك ملك الحُجةَ التي تقوده إلى مرحلة من العرفان إنتقالاً من عالم الفساد، وعبوراً بالسماوات السبع، ووصولاً إلى عالم الشهود المجرد النوراني. وقد تجاوز الرسول "سبعين ألف حجاب من حديد، ومثلها من الياقوت الأحمر وفوقها من الذهب الأحمر، وفوقها من لؤلؤة من فضة بيضاء" (١٥٢:٣٢) ، وهذه السموات رمزية تمثل تجاوز الظلمة إلى شفافية النور وانعكاساته. وأما تجاوز الرسول للأنبياء عروجاً إلى العرش الالهي فلم يكن إلا تعبيراً عن مكانته الرفيعة، وقربه من الله.

وفي كل حالةٍ كانت تتكشف له الحقائق فتتجلّى له القدرة الالهية. وتستمر حالة الانكشاف النوراني، إلى أن يصل عليه السلام مرحلة يصبح فيها عاجزاً عن الرؤية البصرية باتجاه الذات الالهية، وذلك لكثرة انعكاسات الاشراقات والبوارق النورانية عليه، فتحجب عنه الرؤية العيانية ، فيقف مخاطباً ربّه "إلهي مولاي وسيدي، غشي بصري نورك وبهاؤك وجلالك ، ولكني أراك بقلبي، فقال: يا حبيبي، صفني، فقلت : سبحانك لا ينالك الواصفون ، ولا يحدّك العارفون ، ولا تحويك الظنون" (١٥٨:٣٢) ، وكلّ ذلك رمز في رمز.

وتستمر رحلة اختراق الحجب ، فترتفع واحداً تلْو الأخر عن ناظره ، وتتكشف له المعرفة، وتتجلي الحقيقة ، فيتخطى " حجاب الدخان، فالنور، فالعز، فالكمال، فالقهر، فالعظمة، فالوحدانية، فالصمدية، فالبقاء، فالعلى، فالكبرياء، فالحضرة الالهية " (١٥٤:٣٢). وتستوي الطريق للرسول، ويقف مواجهةً مع ربه "فإذا النداء من الله تعالى : ارفعوا الحجب بيني وبين حبيبي حتى يقترب إليّ " (١٥٥:٣٢) . فانكشفت له الحقائق، وشاهد وجه ربه فوق سدرة المنتهى ، وفوق مكانة الملائكة الذين يدوّنون أفعال العباد (**فأوحىٰ إلىٰ عبده ما أوحىٰ**) (سورة النجم : آية ١٠) .

أخيراً سواء أكان عروج ابن عباس الذي وصل إلينا قد صيغ بكشله السليم أم طرأ عليه بعض التحريف* والتصحيف من قبل بعض النساخ، فإن الصيغة التي بين أيدينا تنزع إلى

---

* لقد أورد القشيري النصّ السليم دون تحريف أو تصحيف، في كتابه العروج . كما أورد الدكتور نذير العظمة النصّ محرفاً مع ما طرأ عليه من تغيير وزيادات في كتاب العروج والرمز الصوفي. راجع : ابو يزيد البسطامي ، عروج البسطامي ، في : ابو القاسم القشيري ، العروج ، ط١ ، دار الكتب

شكل جديد من أشكال العروج، اشبه ما يكون بقصص شعبية ٠ وأجد أن ابن عباس قد استخدم عروج الرسول صلى الله عليه وسلم ليكون أداة في الأدب الخيالي الذي تطور فيما بعد ليكون فكراً صوفياً يعتمد الخيال والرؤيا كأساس لعروج صوفي خاص٠

هـ. عروج أبي يزيد البسطامي

لم يصل عروج أبي يزيد البسطامي الينا سالماً ، واعتقد انه قد جرى عليه الكثير من التحريف والتغيير ؛ ليتناسب مع أدب الفترات السياسية والدينية التي استخدم فيها . فهذا العروج وصلنا في صيغتين ، الأولى وردت في الملحق الثاني من كتاب القشيري " المعراج " ، ولم يطرأ عليها أي تغيير ولم تكن قد وصلت إلى أيدي المحرفين. كما أن الذين نسخوها كانوا من البلاغة بحيث أنّ التصحيف لم يكن له أثر في كلمتها ، فرسمت الكلمات رسماً صحيحاً . أمّا النسخة الثانية فقد وردت في كتاب الدكتور نذير العظمة "العروج والرمز الصوفي " ، وقد تشوهت لغةً ومعنى ، وأصبح مضمونها غَير ما كان عليه قبل التحريف . فيبدو ان العصر الذي تم فيه نسخ عروج ابي يزيد كان عصر النقل والانتحال . ولذلك لجأ النساخ إلى تحريف أقواله وتصحيف الفاظه ، واضافة جملٍ وكلمات على النص ، بحيث تتم تعمية القارئ عن معرفة الأصول التي وجد عليها . ولذلك سأتناول عروج ابي يزيد البسطامي بالنقد والتحليل ، معتمداً النسختين اللتين بين يدي .

يصور لنا ابو يزيد البسطامي في عروجه معالم الارتقاء إلى عالم الملائكة ، فيعرج بالنفس من مقام الى آخر ، ويتزود بصدق الإرادة في القصد إلى الله ، ويتجرد عما سواه من المادة والمحسوسات . وهكذا تصبح قصة العروج رمزاً لطريق الصوفية في الوصول إلى الله والخلود في جنانه .

وقد بدأ البسطامي عروجه بقوله "رأيت في المنام " (١٢٩:٣٤) وبذلك يحدد نوع عروجه ، إنه عروج منام ورؤيا٠

الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٩ . أيضاً د. نذير العظمة ، العروج والرمز الصوفي ،ط١، دار الباحث ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٤٩ .

لقد كان الصوفيون يدعون النوم بـ "الموت الصغير" الذي يفارق فيه السالك العالم المحسوس الذي يقف في طريق عروجه ، وزعم بعضهم أنّ هذا النوع من الموت وسيلة للتخلص من الجسد ، لأن العروج ينتفي بمصاحبة العوالق المادية والجسدية ، وابو يزيد البسطامي يعرج إلى السماوات من خلال رؤيا تكون بالبصيرة التي يفيض الله بها على المريد السالك ؛ لتتجلى له الحقيقة الالهية ، والبسطامي في عروجه يتخطى ويتجاوز كل الاختبارات، وكانت إجابته الدائمة في كل سماء "مُرادي غير ما يُعرض عليّ" (١٢٩:٣٤) وكان ينكشف له معالمُ من هذه السماء أو تلك، فكانت كل سماء تمثل له حجاباً لا بد من اختراقه للوصول إلى المعرفة المطلقة ،

لقد تمثل البسطامي العروج النبوي ، وقد وشّح عروجه بالمنحى الصوفي الذي يقوم على الاشارة والتشبيه والمماثلة والرمز ، ومن ذلك "الطير الأخضر الذي حمله إلى صفوف الملائكة" (١٢٩:٣٤) ، والذي يرمز به إلى سيدنا جبريل عليه السلام ، وبما أن الطير قادر على التحليق من مكان إلى آخر بسرعة، مستعملاً جناحيه والهواء دون أن تعوقه العوائق المادية الماثلة على سطح الأرض ، فقد اعتمده الصوفيون رمزاً للتحرر من المادة والانطلاق في عالم الأنوار بسهولة ، " وصولاً إلى حالةٍ عرفانية وكشفية تحرر السالك من عالم المادة، وتجعله مقيماً في عالم الأنوار "(١٣١:٣٤) ، ونجد المصطلحات الصوفية تتوالى في عروج البسطامي لتكشف عن أدب سامق ، انظره يقول: "ينظرون إلى أولياء الله " (١٣٠:٣٥) ، و " هاج من سري شيء من عطش نار الاشتياق " (١٣٠:٢٦) ، وما هذه إلاّ أحوال صوفية يتطلع إلى تحقيقها كل مشتاق لينال شرف العشق الالهي ، فالولي عندهم مرتبةٌ روحيةٌ فانيةٌ تلي مرتبة النبوّة ودونها في السموّ ، وكذلك فإن وصول الصوفي إلى حالة الاشتياق يجعله في توجه دائم إلى نيل رضى الله، والفوز بجنته ، والبقاء بقربه "فكأني عرجت الى السماء قاصداً الله ، طالباً لمواصلة الله سبحانه وتعالى ، على أن اقيم معه إلى الأبد " (٣٥ : ١٢٩) ، وأمّا قوله " استفاء بضياء شوقي" (١٢٣:٣٥) فإنّ الضياء عندهم يشير إلى الاشراق النوراني ، وورود المعارف اللدنية عطاءً من الله للسالك الذي يبغيه ، ويسعى اليه ،

كما أنّ البسطامي يستخدم لفظيّ "النور" و"السراج" كرمز إلى المعرفة التي يتلقاها العارج أثناء عروجه، إنها المعرفة الذوقية، وتبدو للسالك كنور يفيضه الله عليه، فيكون له بذلك إشراق ومشاهدة ،

ويكون الوصول إلى الحق ، والتوحد بشهوده ، ممكناً : " فلما علم الله تعالى مني صدق الارادة في القصد إليه نادى : إليّ ... إليّ ٠ وقال : يا صفيّ، إدنُ مني واشرق على مشرفات بهائي، وميادين ضيائي، واجلس على بساط قدسي، حتى ترى لطائف صنعي في إناني ، أنت صفيي وحبيبي وخيرتي من خلقي، ثم سقاني شربةً من عين اللطف بكأس الأُنسِ ، ثم قرّبني منه ، وقرّبني حتى صرت أقرب إليه من الروح إلى الجسد" (١٣٤:٣٥) ٠

لقد أشار أبو يزيد البسطامي إلى عروج رؤيا، وهذا يؤكد عدم وصول الصوفي السالك مرحلة عروج الرسول، وأنّ أشرف ما يمكن الوصول إليه هو مقام الولي، الذي يعتبر مرحلة أقل من مرحلة النبوة٠ فالرسول يقول له "لقد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلاً ٠ اذا رجعت إلى الأرض أقرئ أمتي مني السلام، وانصحهم ما استطعت، وادعهم إلى الله عز وجل" (١٣٤:٣٥) ولم يطلب الرسول من البسطامي تقديم النصيحة للمؤمنين إلاّ بياناً لمكانة الولي بين المؤمنين . فالولي مرشدٌ للناس إلى الطريق الصحيح ٠

وبهذا فتح عروجُ البسطامي الطريق أمام اخرين لاستخدام الرموز والمصطلحات الصوفية حتى "أصبح العروجُ القصةَ المفضلة عندهم، وارتبطت ايَّما ارتباط بتفكيرهم وتكوينهم الروحي ، ومعتقداتهم ورموزهم " (٤٠:٣٢) ٠ ولكن لكل مريد مقاماً ، فمن تعداه احترق بأنوار الله التي يبغيها ويقصدها ، وإنّ مقام المريد الصوفي لا يمكن أن يوصلهُ إلى مشاهدة الله لشدة نورانيته٠

و. عروج ابن سينا *

يعتبر العروج الفلسفي استكمالاً للعروج النبوي والعروج الصوفي من حيث هما إعادة توجيه للنفس الانسانية وعلاقتها بالله ٠

لقد ترك لنا ابن سينا مجموعة قصصية رمزية** وسمى الأولى " رسالة الطير"، والثانية " قصة ابسال وسلامان " ، والثالثة "رسالة العشق " ، والرابعة "حي بن يقظان" ، والخامسة " قصيدة النفس " التي طور فيها العروج الصوفي إلى عروج فلسفي هدفه الاتصال بالعالم الأعلى٠

وقد أشار نصير الدين الطوسي في شرحه على كتاب " الاشارات والتنبيهات" إلى الالغاز الواردة في قصة "ابسال وسلامان" وحلل المبهم منها٠ وهذا ما قام به أحمد أمين حين فسر الرموز الغامضة في قصة "حي بن يقظان" التي تشتمل على ما يفيدنا أنّ ابن سينا لبس حلّة الفيلسوف الاشراقي في أسلوبه المجازي الرمزي، وفي محاولته بيان كيفية تخلّص النفس من سجنها المادي ، لتخلُص إلى العالم المجرد، إلى عالمها الأول ٠

---

*لقد تناولت معظم المؤلفات التي بحثت في الفكر الاسلامي حياة ابن سينا، ولمعرفة المزيد عن حياته يمكن الرجوع إلى المصادر والمراجع التالية : وفيات الأعيان لابن خلكان، ط١ ،تحقيق الدكتور احسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧١ ، جـ١ ، ص ٢٤٠ . ونزهة الأرواح للشهرزوري ، جـ٢ ، ط١ ، صححه خورشيد أحمد ، دائرة المعارف العثمانية ، الهند ، ١٩٧٦ ، ص ١٢٨ . وتاريخ الفكر العربي لعمر فروخ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص٢١٨ . وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، مجلدان ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤، ص٩٦ . وتاريخ الفلسفة الاسلامية لـ " ت. ج. دي بور ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ط٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١١٤ .

** يمكن الرجوع إلى المراجع التالية للوقوف على النص الكامل لهذه الرسائل ٠

ابن سينا "رسالة الطير"، عن دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ط٥، بيروت ، ١٩٨١ . جميل صليبا، من افلاطون الى ابن سينا ، ط٤ ، (قصتي الطير) و(ابسال وسلامان) ، ١٩٥١ . وكذلك ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، (ابسال وسلامان) ، قسم ٤ ، ط ٤ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ . وكذلك ابن سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ط١ ، صفحة ١٥٩ . وكذلك : البارون كارادفوا، تصوف ابن سينا ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٢ ، صفحة٢٧٨،٢٨٦ . وكذلك : أحمد أمين ، حي بن يقظان لابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ١٩٥٢ .

يرسم لنا ابن سينا في البداية قوى للنفس متصلة بالجسد، أذْعَنَتْ لرغبة النفس بممارسة الرياضة البدنية والعقلية استعداداً لتلقي فيوضات العقل الفعال، فيذكر رمزاً على لسان حي بن قظان ، فيقول : " تيسَّرتْ لي حين مقامي ببلادي (برزة)* برفقائي إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك القطعة" (٤٣:٣٦) ٠ فالبوارق النورانية تُرى للعارف أثناء إجهاده لنفسه وترويضها، لذلك فإن حديثاً طويلاً جرى بينه وبين العقل الفعال الذي أسماه " الشيخ البهي " مؤكداً أن النفس لا يمكن أن تتخلص من المحسوسات ما لم تتروض بالفكر والعمل والجد٠

وقد أفضى الاتصال بالعقل الفعّال (هو العقل الذي يزود نفوس البشر بالمعرفة والحقائق ، وهو الذي يشرق على النفوس بانواره . وقد اسماه ارسطو بهذا الاسم) إلى ورود المعارف النورانية، واطّلاعه على مكنونات عالم الملائكة النوراني، والعالم الأرضي ، حتى أصبح صاحب فراسة ومنطق، يمكّناه من التحقّق من صحة الأخبار والمعارف التي ترد إليه٠ وعلى ذلك فإن تصديقه لكل ما ورد عن العقل الفعال مُسلّم به ، كمعلومات قبلية كان على اطلاع عليها ٠ فما يكون عن العقل الفعال بالقوة يصبح حاصلاً عند ابن سينا بالفعل بعد أن كان حاصلاً بالقوة ، فترده المعرفة من العقل الفعال حدساً ٠ فيعُطى مفاتيح العلوم كلها٠وهذه الطريق سالكة إلى نواحي العالم النوراني بقوله " زويتْ بسياحتي آفاق الأقاليم" (٢١٤:٣٦).

ويؤكد ابن سينا أنّ المعرفة الحدسية ممكنة ، فهو يجعل الفكر الاستدلالي الذي يعتمد على المنطق وسيلة إلى معرفة الحقائق التي لم نكن ندركها . فالادراك الاستدلالي لا يكون مباشراً بل يحتاج إلى حد اوسط يوصلنا إلى غايتنا المعرفية . وبذلك يكون الحدس تجاوزاً للفكر، فالمريد تتكشف له الحقائق ، وتشرق عليه الانوار دون الحاجة للاستدلال على صحتها ، فلا يشك في صدق مصدر الحدس . وهكذا تكون المعارف النورانية الصادرة عن العقل الفعّال شكلاً من أشكال الإتصال بين النفوس الفردية والعقل الفعّال .

وفي "حي بن يقظان" يذكر أنه يجب على العقل أنْ يتخلّص من أهواء القوتين الحيوانية والشهوانية ، ليتفرغ للرياضة الروحانية والعقلية ، ذلك أنهما تزجانه في إغراءات حسيةٍ، وتدفعانه لارتكاب الشر ، فتقع النفس رهينةً في حبال الحس ، وتغرق في بحر من المادة ، فتحجب عنها مشاهدة الأنوار، وتُمنع من مشاهدة البوارق النورانية التي تردها ٠

---

* يقصد عالم الأنوار الملائكي الذي عرج اليه اثناء منامه

فيجب إذن مجاهدة النفس، وترويضها على ممارسة رياضة العقل والبدن معاً؛ للسيطرة على قوى النفس الشهوانية والغضبية . وهاتان القوتان تلازمان الجسد القابع في عالم المادة . ولذلك فإن عروج النفس إلى العالم الروحاني لا يكون قبل مفارقتها الكلية لعالم المادة ، فيجب على النفس أن تفارق عالم المادة، وتتحرَّرَ من ملازمتها للجسد . ولا يكون ذلك إلاّ بالموت الحقيقي للجسد ، "فسبيله عليك وعليه مسدودٌ أو يُسعدك التفرد ، وله موعدٌ مضروبٌ لن تسبقه ، فاقنع بسياحةٍ مدخولة " (٤٥:٣٦) . ولذلك يجد العارج نفسه ملزماً بالاقامة إلى جانب الجسد ، وتنزيه النفس عن عوالق المادة، وترويض القوتين الغضبية والشهوانية، إلى أن يحين موعد موت الجسد ، ومفارقة النفس للعالم البرزخي، ودخولها في عالم التجريد المنّزه عن المادة.

وينتقل ابن سينا في رحلته إلى معرفة أقسام الكون؛ عالم المادة والحس، وعالم الأنوار . أما عالم المادة فهو برزخي مظلم لا نور فيه ، وخلافاً للعالم النوراني ، فهو عالم منزه عن المادة ، تشرق منه الأنوار، فتفيض بعلومها على الأدنى مرتبة منها فيضَ جودٍ وكرم . وهو عالم لا يصل إلى معرفته إلا الخاصة ممن تجردوا عن المادة ، وجاهدوا أنفسهم بالرياضة البدنية والعقلية ، وأثروها بالعلم والفكر والفلسفة . وهو كذلك لأصحاب المعجزات من الأنبياء والرسل الذين منحوا قوة خارقة تفوق قوة البشر ، وتصلهم بالعالم النوراني لتثبّت فكرهم وقدرتهم ، فيتمكنون من نشر العلوم اللاهوتية التي يوحي بها الله إلى رسله ، ويبلّغونها لعامة الناس وخاصتهم .

أجد أنّ الرمز القصصي عند ابن سينا صعبٌ وأعجم ، يستعصي في أحايين كثيرة على الفهم، ولعلّه قصد إلى هذا الاعجام اللفظي ، ليجعل من مادته شكلاً حقيقياً لمن يسلك الخط الفلسفي الصوفي ، فهو يوجب تمام العقل وقوة الادراك في العارف ، حيث تكون لغة الرمز عنده سهلةً لا تتطلب العنت الكثير ، كما هو الحال عند العامة من الناس. فهذه الصفوة من الخاصة العارفين تكون على درايةٍ ببواطن هذه الألغاز و مكامنها، ويصبح فكُّ طلاسمها في متناول أيديهم كلٌّ حسب رؤيته.

ويقسم ابن سينا القوى العقلية إلى قسمين : " قرن يطير وقرن يسير" (٢١٨:٣٧) فالقوى المدركة هي الطائرة ، لأنها تفكر وتبحث عن العلم ، حيث تنتقل نفس الانسان إلى عالم الأنوار بسهولة ، وتتلقى المعارف بعد أن تتهيأ النفس ، وتصبح مستعدة لقبول الاشراقات النورانية والفيوضات المعرفية. وأما الذي يسير فيقصد به ابن سينا القوى الحيوانية المحركة

للنفس، وهما ، كما ذكرت ، القوتان الحيوانية والشهوانية اللتان تقودان النفس إلى ممارسة الشرور، واستحسان الأفعال، التي تتعارض مع مبادئ التنزيه وأسس التجريد.

ويعتبر ابن سينا أن السعادة الحقيقة التي تبحث عنها النفس لا تتحقق إلا بعد موت الجسد حيث تتخلص كلياً من عوائق المادة ، وتبدأ بعروجها للإنتقال إلى عالم الأنوار الملائكي المنزّه عن المحسوسات انتقالاً نهائياً ودائماً . ويرى أن الخاصة من الناس الذين تلقوا نصيباً من العلم والمعرفة يمكنهم العروج إلى عالم الملائكة من خلال الرؤيا المنامية التي تأتيهم على شكل بروق ومشاهدات ترد إليهم أثناء النوم ، أو خلال مجاهدتهم ورياضتهم. وبذلك يقرُ ابن سينا شأنه في ذلك شأن الصوفية بأن العروج يحدث خلال النوم ، " ولكن العروج كان على حقيقته فقط للنبي محمد صلى عليه وسلم " (٣٨:٥٤) .

هكذا تنتقل نفس العارف (ابن سينا) من حال السكينة إلى مشاهدة الأنوار الملائكية العليا "فأوحى إليه جليّة الأمر " (٣٨:٥٤) وتصل نفسه مرحلة تنعكس الصورة الالهية فيها ، فتتجلى الحقيقة ، ويصبح على معرفةٍ بالعلوم والمعارف؛ لأنه حالما ينظر إلى نفسه يشاهد صورة ربّه، فيبلغ حال الوصول، فينتقل من علم اليقين إلى عين اليقين ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها " (٣٧:١٨٣).

وكذلك يعتبر ابن سينا الانسلاخ عن الجسد عروجاً لطبقة خاصة من الناس " فالحكماء والالهيون والعلماء الربانيّون .... وأرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن ابدانهم واتصالهم بالأنوار الالهية " (٤١:١٨٣)

أخيراً لقد أسهم ابن سينا إسهاماً مباشراً وفعّالاً في إقامة صرح البناء النوراني، والفلسفة الاشراقية عند السهروردي ، ومهّد الطريق للسهروردي لإتمام ما بدأ به. على الرغم مما صرّح به السهروردي نفسه من أنّ ابن سينا عجزعن إقامة هذا الصرح النوراني ، وإن كان قد سلك الخطوات الأولى منه . بدليل اعتراف السهروردي نفسه باطّلاعه على افكار وفلسفة ابن سينا ، والاشادة بدوره الفلسفي المميز . ورغم عدم اعتراف السهروردي بوصول ابن سينا إلى نفس مكانته فيما يخص فلسفة الاشراق ، حيث عجز عن الوصول إلى ما وصل إليه السهروردي، لكنه خطا خطوات مهمة في سبيل التمهيد لفلسفة الاشراق التي شيد صرحها السهروردي . وقد ذكر السهروردي في أكثر من موضعٍ انه اطّلع على مؤلفات ابن سينا واستفاد منها . حتى انه ذهب إلى صياغة عروجٍ شبيهٍ بعروج ابن سينا وذلك بعد أنْ اطلع على رسالة " حي بن يقظان " التي ألّفها ابن سينا .

ويذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابو العُلا عفيفي في محاولته الجمع بين رأيي ابن سينا والسهروردي في مقالته "الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا"* ويؤكد اخفاق ابن سينا في وضع فلسفة "الأنوار الاشراقية " ، وتلاطم قاربه الفكري بأمواج الأسس والمبادئ الاشراقية التي استعصت عليه، لعدم وقوفه على حقيقتها بالقدر الذي جعل السهروردي متمكناً منها لتصبح منظومة نورانية يمتلك السهروردي مفاتيح أنوارها الوجودية والمعرفية.

أجد أن ابن سينا قد تدثّر برؤى وأفكار الصوفية، ولم يتمكن من تجاوزها إلى أفكار الصوفي البحت ٠ وسأتناول وجهة النظر هذه في سياق عرضي للعروجين الوجودي والمعرفي عند السهروردي.

تشكّل الاتجاه الصوفي عند ابن سينا من خلال الاشراقية الأفلاطونية التي أتمها شهاب الدين السهروردي " والذي اخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها ابن سينا من الحكمة المشرقية وهي ، كما اعتقد السهروردي ، غاية لم يقدّر لابن سينا ، بالرغم من كل جهوده ، أن يسير بها إلى نهايتها الآمنة " (٢٦٤:٢٦) ولذلك أتفقُ مع رأي هنري كوربان* القائل إنّ السهروردي قد نقل عن الأصولِ الفارسيةِ والزرادشتيةِ ، ومزجها بفكرٍ إسلاميٍّ تبدّت أوجُهُه في نتاج الصوفيةِ الأوائل . ولكن ابن سينا لم يكن قد علم بالأصول والمصادر المشرقية التي قام السهروردي بالتنقيب عنها في بلاد فارس والهند والبلاد الاسلامية . وهكذا " أقام السهروردي فلسفةً إشراقية متكاملة ببعثه وإحيائه لفلسفة الأنوار أو حكمتها " (٢٦٤:١٩) ٠ فإذا كان ابن سينا قد خطَّ الأسس والمبادئ، فإن السهروردي أقام الصرح الاشراقي على هذه الأسس ٠

---

* نشرت هذه المقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ٠

* هنري كوربان مستشرق فرنسي بحث في الفلسفة الاسلامية وتخصص في تحقيق ونشر الكثيرمن مؤلفات السهروردي الاشراقية وكان له الفضل في ظهورها إلى الوجود٠

(الفصل الثاني)

التصور الإشراقي للعروج من خلال اصل المشاهدة والإشراق

يلجأ الصوفيون إلى تفسير معنى النور من خلال القرآن الكريم على أنه: كلمة إلهية تكشف أسرار الوجود سواءً ما نحس به ، أو مالا نحسُ به ٠ وتفسر الآية القرانية **(فالله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور)** (سورة البقرة آية ٢٥٧) المعنى، فالنور هو الأصل الذي يقوم عليه الكون ، ذلك أن **(الله نور السماوات والارض)** (سورة البقرة آية ٣٥) ٠

أ . مفهوم النور عند السهروردي

النور في اللغة " من نار نوراً ،أي أضاء ٠ ونار : أي أشرق وحسُن لونه، وأنار الأمر : وضّحه وبيّنه " (٩٦٢:٣٩) ٠ والنور " هو الضوء ، أيّاً كان وإشعاعه٠ ونوّر الصبح تنويراً: إذا أظهر نوره واستنار به ، ومن خلاله استمد شعاعه٠ والمنارُ : العلمُ ، وما يوضعُ بين الشيئين من حدود وحواجز ٠ والمنارةُ هي محجّةُ الطريق التي توضحها لنا ٠ ونوّر الشجر تنويراً : أخرج نوره كأنه أنار"(١٤٩:٣٩) ٠

فالنور هو الاضاءة والاشراق٠ وبزوغ الضوء من خلال مصدرٍ طبيعي أوصناعي، وظهوره يكون من خلال الشمس والنار ٠ وفي كلتا الحالتين يتلاشى الظلام من المكان الذي يتم تنويره ٠ وهذا التفسير هو الذي يمكن استنتاجه لمعنى النور من المعاجم اللغوية العربية . كما أنّ ثمة معنى آخر للإنارة يمكننا استظهاره يفيد ظهور الحقيقة ، وإستجلاء الأمر حتى يصبح واضحاً بيناً ٠ ولذلك فسّر المسلمون النور بالايمان، والظلمات بضده . كما يراد بالنور المعارف والحقائق التي تجلب اليقين في العقائد ٠ كما يقصد بالنور : الكتاب السماوي في قوله تعالى **(يا أيها الناس قد جاءكم برهان منْ ربكم، وأنزلنا اليكم نوراً مبيناً)** (سورة النساء١٧٤) ٠ فالنور هو التحوُل من حالة العدم والظلام والجهل إلى حالة الوجود والظهور والرؤية والعلم ٠

أما السهروردي فيعتبر النور حقيقة بارزة جلية ليست بحاجة إلى تأكيد وجود٠ "فهو ليس بحاجة إلى شرحٍ وتعريف ، فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف "(١٠٦:٩) ٠ والنور مستقلٌ بذاته عن الطبيعة والموجودات ٠ ووجوده بذاته، ولا يوجد عن طريق غيره " فالنور الظاهر الجلي في

نفسه المظهر لغيره• والنور هو الظهور وزياداته " (١٠٦:٩) • ولا يشار إليه بالحسّ، لأنه ليس مادة يمكن لمسها• فهو مبدأ الوجود ، يجود بضيائه على باقي الموجودات، فيكسبها نوراً ، حتى تتجلى حقيقةً بظهورها على باقي الموجودات الأخرى • وكل شيء ينتج عن النور يعتبر ظاهرةً تابعةً له . "فكل ماهو لنفسه هو نور مجرد . والنور العارض ليس نوراً لنفسه ، إذ وجوده لغيره • فالنور المحض المجَّردُ نورٌ لنفسه ، وكل نور لنفسه نورٌ محضٌ مجرد" (١١٠:٩) •

والنور لا ينعدم ابداً • ولذلك نفى السهروردي اعتماد النور في ظهوره على وجود مَن يشاهده ، فلو تلاشت الكائنات القادرة على مشاهدة النور لبقي النور مع ذلك ظاهراً ، ذلك أنه مُستَقِل في وجوده ، وهو أصل الوجود •

يقابلُ مفهومَ النور ، عند السهروردي ، مفهومُ الظلمة • وقد اعتبرهما أصلين في نشوء الوجود، إذْ لا يمكن أنْ يوجد النور دون الظلمة في الجهة المقابلة• واذا كانت الشمسُ والكواكبُ قد اكتسبت أشرفيتها بسبب نورها الذي يُشع منها ، وإذا كانت النفس كذلك جوهراً نورانياً فإن الجسد يبتديء كينونة مظلمةً •

يعتبر السهروردي الوجود بالنسبة للعدم كالظهور إلى الخفاء، والنور إلى الظلمة • فتكون الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود ، كالخارج من الخفاء إلى الظهور ، ومن الظلمة إلى النور • فيكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار •

إلاّ أن السهروردي يُمَيِّز بين نوعين من النور : أحدهما يستند في نوريته إلى غيره ، والآخر نورٌ بذاته ولذاته • أما الأول فيمكن أن يُستَلبَ منه النور، فيصبح مظلماً ؛ لأنه يتحول ويقبلُ الظلام • والآخر لا يجوز عليه الامكان، والتحولات في نوريته ممتنعة، وُتزَّود الأنوار بنوريته لأنه نور محض مجرد " فالنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره ، وهو النور العارض ، وإلى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد أوالنور المحض "(١٠٧:٩) •

والوجود كله ، فيما يرى السهروردي ، نور متمايز في درجة النورانية، حسب درجات الشرف لكل نور • فالتفاوت في شدة هذا النور عن ذاك هو الذي يُحدّد شرفيته عما يليه • "فما دامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة ، وهي النور، فيجب اذن أنْ يرجع الاختلاف بينها إلى شدة النورانية ونقصها فحسب " (١٤٠:٨)•إذ أن السلسلة الوجودية تتعين من خلال درجة النور • فكلما كان النور أشد في نوريته قلّ اعتماده على غيره في شدة استضاءته ، وأصبح أكثر قبولاً للوجود النوراني . فلا يجوز أن يكون الجوهر الغاسق المظلم مُمِدّاً للبرازخ بالأنوار فالنور الذي تستضيء به البرازخ ليس برزخاً بل نوراً من الجواهر النورانية العقلية، أو من الهيئات النورانية العارضة الأكثر شرفية من البرازخ • وهكذا فإن الوجود يتعين على أساس النور، ويكون ترتيبه على أساسٍ نورانيٌ يقابله وجود برزخيّ •

لقد تأثر السهروردي بالحكمة اليونانية ، ونهل من فلاسفتها فكراً فلسفياً يخدم فلسفته الاشراقية ، فيبدو تأثُّره واضحاً من خلال توظيف الفكر اليوناني في بناء الهيكل النوراني للوجود • فكان أفلاطون في نظر السهروردي " صاحب الأيد والنور"(١٠:٩) • وملهماً لحكماء الاشراق ، ومعلماً له دور كبير في تحديد مفاهيم إشراقيةٍ ونورانيةٍ •

و تعتقد الزرادشتية بوجود "مظهرين لحقيقة كلية واحدة، وهذان المظهران هما مجموعة من الأرواح الطيبة (اهورامزدا) ومجموعة الأرواح الخبيثة (اهريمان) • أي أن هناك مبدأين للوجود :، مبدأ الخير ومبدأ الشر "(٧٧:٨) • فأصبح القضاء على الشر الذي يحول بين الانسان والخير ضرورةً لا بدَّ منها• وقد تحول هذان المفهومان ، فيما بعد ، إلى مفهوم الظلام المقابل للشر، ومفهوم النور الذي يقابل الخير • وأصبح "نور الأنوار" مصدر الخير الذي يفيض على باقي الموجودات في فلسفة السهروردي •حيث جعل الوجود كله يقوم على أساس نوراني، ويبدأ بـ " نور الأنوار" " فالغني المطلق هو الذي يكون وجوده من ذاته، وهو "نور الأنوار"، ولا غرض له في صنعه ، بل ذاته فيّاضةٌ للرحمة، وهو الملك المطلق"(٧٢:٤٠)• فتفيض عنه الأنوار، وهو ليس بحاجة لها؛ لعدم توقُّف وجوده على غيره. وتتسلسل الأنوار عن اشراقات "نور الأنوار" وفيضه، حتى تنتهي إلى النفوس

الكائنة في عالم المحسوسات، على النحو نفسه في نظرية الفيض* ، مع استبداله مصطلح العقول العشرة بمصطلح الأنوار العشرة ، فأصبح كل نور يفيض على النور الذي يليه، معتبراً أن الكون يقوم على قطبين اثنين : قطب نوراني علوي، وقطب برزخي مظلم سفلي٠

وقد ذهب أبو ريان ، في دراسة الفكر السهروردي ، الى التصوّر نفسه ، حينما اعتبر " النور مبدأ للفيض تفيض على اساس منه الكائنات "من نور الأنوار"" (٨: ١٤١)، فيتشكّل الوجود من النور ، بينما اللاوجود أو العدم يصبح ظلاماً ، " فالنور هو الوجود، والظلام اللاوجود " (٨: ١٤١) وانتظام الوجود ، كما يرى ابو ريان ، من الأشرف الى الاخس يشكل موقفاً ، وهنا نجد تعارضاً مع " فكرة الأنواع الأرسطية " (٨: ١٤٠) إذ تستند نورانية الوجود عند السهروردي على أنها تتشكل من طبيعة واحدة . ولكنّ كلّ شيءٍ في الوجود من النور يختلف حسب استعداده لقبوله (قارن ، ٨ : ١٤١/١٤٠) ٠ وينتهي ابو ريان الى ان التمايز بين الانوار تحدّده شدة نورانية النور الواحد او ضعفها .

* يمكن التعمق في فهم نظرية الفيض الأفلاطونية، من خلال المصادر والمراجع الفلسفية الاسلامية، حيث عرض لها معظم الفلاسفة المسلمون، وهذه أسماء بعض المراجع التي تلبي الطلب٠
راجع : عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، ط١ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٧٦ . وكذلك : الفارابي ، عيون المسائل ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، مصر ، ١٩٤٣ ، ص١٧٤ . الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، مطبعة النيل ، مصر، بدون تاريخ ٠ أرسطو ، الإيضاح في الخير المحض ، عن عبدالرحمن بدوي، الافلاطونية المحدثة ، وكالة المطبوعات، الكويت ، ١٩٧٧ ، ص ١٠ . د. فؤاد زكريا ترجمة التساعية الرابعة لافلوطين في النفس ، مراجعة د. محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية للتأليف، وزارة الثقافة ، ١٩٧٠ . يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط٣ ، القاهرة ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣.
ابو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية ، ط٢ ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، مصر ، ١٩٥٦ . محمد جلال شرف، المذهب الاشراقي ،دار احياء الكتب العربية ، مصر ، ١٩٥٦ ٠ عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، ط٣ ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٣ ٠

ولتوضيح فكرة النور عند السهروردي لابد من الوقوف على تأثّره بالعقائد الفارسية ، حيث بدا تأثّره بها واضحاً كل الوضوح ، سواء باستخدامه للمصطلحات والمفاهيم الفارسية (كالنور والظلمة) أو بإشارة السهروردي نفسه إلى أخذه عن المؤمنين من اصحاب هذه العقائد ، أو بتكراره ذكر أسماء من علماء وحكماء فارس في مختلف كتبه ومؤلفاته الإشراقية .

لقد تكرر مفهوما النور والظلمة في فلسفات ومعتقدات المفكرين المجوس ، فقد " اثبتوا اصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضرر والفساد والصلاح ، ويسمون احدهما النور (يزدان) والآخر الظلام (اهرمان) (٢٤ : ٧٢) . كما أن الزرادشتية جعلت من النور والظلمة اصلين في هذا الكون ، يتقابلان في عمل كُلٌ منهما . ولذلك فهما لا يلتقيان معاً . وأحدهما ، وهو النور ، يقيم في عالم ملائكي منزّه عن المادة . والآخر ، وهو الظلام ، يقيم في عالم الحس والمادة . " فالنور والظلمة متضادان ، وكذلك (يزدان واهرمان) . وهما مبدأ الوجود . وتراكيب العالم حصلت من امتزاجهما ، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما " (٢٤ : ٧٨) . وتدعو الزرادشتية الى وجوب تطهير النفس من رجس المادة وخبث الشهوات ، وإلى الاستعداد للخلاص من عالم الظلمة ، والعروج الى عالم النور . " فمما يعين في التخلص والتمييز ورفع اجزاء النور التسبيحُ والتقديسُ والكلام الطيب واعمال البرّ ، فترتفع بذلك الأجزاء النورانية الى فلك القمر ، فلا يزال القمر يقبل ذلك من اول الشهر إلى النصف ، فيمتلئ فيصير بدراً ، ثم يؤدي إلى الشمس فتدفع الشمس إلى نور فوقها في ذلك العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص " (٢٤ : ٨٥) .

واذا ماعدنا الى فلسفة السهروردي الاشراقية فسنجدها تعتنق أهم المبادئ والمفاهيم الفارسية ، حتى إنَّ العروج إلى عالم الأنوار يتطلب ، عند السهروردي ، اللجوء إلى المرشد الذي يمهد الطريق للمريد ليصبح مستعداً بعد أن يتطهر من المادة والحس بالعمل والزهد . وفي ذلك نجده يقول : " وانما يُتقرَّب اليه " نور الانوار " بالمتوسطات (الأرواح والأنوار المقدسة ومنها المرشد) المقربين لديه . وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهراً وفعلاً وحالةً ، فلا يصل اليه إلا المقدسون عن المواد الجسمانية ، المبرأون عن القوة الجسدانية ، المنزعون عن الحركات المكانية والتغيرات

الزمانية . وقد جبلوا على الطهارة ، وفطروا على التقديس والتسبيح. لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون . وانما ارشدنا إلى هذا معلمنا الاول "عاذيمون" و"هرمس" ، فنحن نتقرب اليهم ونتوكل عليهم " (٢٤ : ٩٥) .

فمجاهدة النفس وتحررها من عوالق المادة مهمة عند الروحانيين ، وتعتبر الأداة الوحيدة التي تجعل النفس مستعدة للعروج إلى عالم الأنوار الملائكي . فهم يعتبرون ان النفس تشكل حالة من حالات المزج التي تمت بين النور والظلمة ، فأصبحت حلقة الوصل بين عالم الانوار وعالم المادة .

وفي موضوع الفيض الإشراقي عند " الزروانية " ، نجدهم يقولون بنفس مبادئ نظرية الفيض الافلاطونية المحدثة التي تبناها السهروردي ، ومن قبله المفكرون المسلمون ، كما سيتضح في صفحات لاحقة . فـ " نور الأنور" عند "الزروانية " لا يفيض عنه إلا النور ، " فالنور ابدع اشخاصاً من نورٍ ، كلها روحانيةٌ نورانية ربانية ، لكن الشحص الآخر الذي اسمه "زروان" شك في شيء من الأشياء ، فحدث اهرمان "الشيطان" من ذلك الشك " (٢٤ : ٧٤) .

أمّا بالنسبة للنفس الإنسانية ، فقد أشارت العقائد الفارسية إلى انها من النور ، ولكنها حلت في الجسد . "فالكيومرثيون" يعتقدون أن " النور خيَّر الناس وهم أرواح بلا أجساد ، وخيروا بين أن يدفعهم " يزدن" عن مواضع "اهرمان" ، وبين أن تلبسهم الأجساد، فيحاربون "اهرمان" . فاختاروا لبس الاجساد ، ومحاربة "اهرمان" بشرط أن يكون لهم النصرة من عند النور ، والظفر بجنود " أهرمان " (٢٤ : ٧٣) . وهكذا نجد أن النفس الانسانية هي نور حالّ في الجسد عند "الكيومرثيون" ، وهي أيضاً نور حالٌ في الجسد عند السهورودي . وتبدأ النفس رحلتها بالعروج إلى عالمها عن طريق محاربة الجسد المادي ، ومقاومة قوتي الغضب والشهوة ؛ لتصل بذلك الى النقاء والصفاء ، وتعرج إلى عالم الأنوار الذي هبطت منه .

أما بالنسبة للفيض الوجودي أو النوراني ، فقد ورد نصٌ عند "ماني" يحدد كيفية حصول الفيض في قوله : " ولم يزل النور يولّد الملائكة الإلهية " الأنوار" والأولياء ، ليس على سبيل المناكحة ، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم والنطق والطيب من الناطق . وملكُ ذلك العالم هو روحه وعالمه الخير والحمد والنور " (٢٤ : ٨٣). كما ان مبدأ

الحركة الذي تناوله الفلاسفة المسلمون والفلاسفة اليونانيون عرضت له العقائد الفارسية ، حيث نجده عند ماني في قوله : " وانما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ... فجميع اجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع ، واجزاء الظلمة أبداً في النزول إلى الأسفل " (٢٤ : ٨٤) .

ويبدو تأثر السهروردي بالمعتقدات الفارسية واضحاً في استخدامه لمفهوم الهيكل في فلسفته الاشراقية ، حيث أسمى أحد أهم كتبه بـ " هياكل النور " . والعقائد الفارسية تعتبر الأفلاك هياكلاً عددها سبعُ هياكلٍ . فالسهروردي يسمي كل بابٍ من أبواب كتابه بـ "الهيكل " وجعلها سبعةَ أبواب " ثم لمّا لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة ، والتقرُّب اليها بأعينها ، والتلقي منها بذواتها ، فزعت الى هياكلها، وهي السيارات السبع وبعض الثوابت . فصابئة الروم مفزعها السيارات (الافلاك المتحركة) ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت . وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر " (٢٤ : ٧١) .

بعد ان عرضت لأصل النور في عقائد الفرس أجد أن الحكمة الفارسية باختلاف مذاهبها شكلت مصدراً لاستلهام المعرفة عند السهروردي . ولكنه لم يأخذ بها على علاتها وكما هي عندهم ، بل غاص في اعماقها ، وفك اسرارها ، وحل رموزها وألغازها ، وأوغل في دقائق المعلومات التي عرضت لها ، والحقائق التي تبنّتها . فكان ينقدها مرةً ، ويمحّصها مرة أخرى ، ويبين الحقيقة في مرة ثالثة . وهو يعترف اعترافات صريحة بأنه " وقف على أقوال "هرمس" و"انباذقلس" و"فيثاغوروس" و"افلاطون" وغيرهم من حكماء اليونان . وعلى أقوال "جاماسف" وحكماء فارس ، وعلى مذاهب المجوس والمانوية وغيرها من المذاهب الفارسية القديمة القائلة بالنور والظلمة " (٩ : ١٤ / ١٥). وهكذا يكون السهروردي قد اطّلع على التقاليد الفارسية القديمة والمذاهب الفلسفية اليونانية والفرق الكلامية الإسلامية ، حيث أتيح له أن يقف على خصائصها ، ويعبّر عنها، ويؤلف بينها وبين المفاهيم الصوفية ، حتى طبعت حياته بطابع الجمع بين الحكمتين البحثية والذوقية . وهذا الجمع تدل عليه حياته وسلوكه الصوفي العملي ، وعلمه النظري. وينطبق على مذهبه في حكمة الإشراق . " فلم يتيسر لأحد من العلماء والحكماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من اتقان الحكمتين . فاتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك ، وذوقٍ فلا يمكن " (٣ : ٢٣٢) .

ب ـ النفس نور

لقد شيد السهروردي أساساً نورانياً أقام الوجود عليه ، وجعل تفاوُت مراتبه بحسب شدة النور، فبدأ بالسلسلة الأولى المتمثلة في "نور الأنوار" ، وهو إله الكون ومدبره الأشرف، والقاهر لباقي الأنوار . وتليه الأنوار الفلكية العاشقة لنور الأنوار ، والمقهورة بقدراته وقواه • وهكذا يتسلسل في الهبوط حتى ينتهي إلى النفس، وقد اعتبرها السهروردي نوراً قائماً في بدن الانسان إقامة اضطرارية مؤقتة ، تعود وتنتقل إلى الملأ الأعلى بعد مفارقتها للجسد• وبعد أن ينتهي السبب الذي وجدت وحلّت النفس في الجسد لأجله، تعود وتقيم في عالمها النوراني الذي هبطت منه ، فهي " نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين• من الله مشرقها وإلى الله مغربها" (٤٠:٥٤) •

النفس نور ، فإذا كان الشبيه يُدْرَكُ بالشبيه ، وإذا كان النور لا يُدركُه إلا مثيلُه من الأنوار ، فإن النفس نورٌ قادرة على إدراك وتصور الأنوار لعدم اختلاف طبيعتها عن مثيلاتها من الأنوار • وذلك أن " النور كله في نفسه لا تختلف حقيقة إلا في الكمال والنقصان " (١٣ : ١١٩) . وليس بالنوع كما عند " الارسطيين" . فالأنوار جميعها من طبيعةٍ واحدةٍ من حيث بسطاتها الوجودية وتركيبها النوراني . والتمييز بين الأنوار لا يكون من خلال وجود انواع منفصلة من الأنوار ، وانما يكون حسب شدة النور وضعفه . وهكذا تأخذ الأنوار ترتيباً واضحاً من الأعلى إلى الأسفل بحسب شدة النور ، فالأكثر نورانية يأخذ مكانة عالية . ويستمر الترتيب تنازلياً على هذا الأساس إلى أن ينتهي بالنفس الناطقة . وهذا الإختلاف ، من حيث النقص والكمال ، يؤدي إلى ظهور مبدأ العلة والمعلول ، على الرغم من عدم اختلاف حقيقة الانوار . فتكون الانوار العالية علةً لوجود الأنوار السفلى ، ويقهر كل نور ما تحته من الأنوار ، " فالنور المجرد الغني واحد وهو "نور الأنوار" ، وما دونه يحتاج اليه ، ومنه وجوده . وهو القاهر لكل شيء ، ولا يقهره ولا يقاومه شيء. فكل قهرٍ وقوة وكمال مستفاد منه " (١٣ : ١٢٢) .

وبما أن النفس نور لا تختلف طبيعتها عن الأنوار ، فانها قادرة على إدراك مثيلاتها من هذه الانواع . وهبوط النفس في الرتبة لا يجعلها قاصرة عن ادراك الانوار، ولكنَّ بُعْدَ النور أو قربه من "نور الأنوار" يؤثران في درجة النورانية " من حيث شدة

إشراق الواحد على القريب ، وضعف الإشراق على البعيد ، " فالمستنير او النور كلما كان أقرب ، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً " (١٣ : ١٣٥).

يعتبر السهروردي النفس جوهراً مُنزّهاً عن المادة لا يُدركُ بالحسّ؛ لأن الحواس تتعلق بالأمور المادية وحسب، كما لا يشار إليها لأن المشار إليه مادي • وطالما أن النفس غيرمادية ، فلا تطلق عليها مقولات المادة مثل الأين والمكان والزمان •

وليس الجسد سبباً لوجود النفس " إذ لا يُوجدُ شيءٌ أخسُ مما هو أشرف منه" (٦١:٣٦) • كما أن النفس عند السهروردي لم تكن موجودة قبل وجودها في البدن، حيث لايمكن تصور وحدتها قبل ذلك • فيصبح معنى هبوطها عند السهروردي مختلف عن معنى الهبوط الأفلاطوني ، إنه هبوط في الرتبة وليس نزولاً مكانياً من عالم أعلى إلى الجسد كما هو متصور في الفلسفة الأفلاطونية ومَن تابعها من الفلاسفة المسلمين السابقين على السهروردي •

لقد سمّى السهروردي النفس بالنور المدبّر ، فتكون مكانتها بالنسبة للجسد كالجدار الذي يتشكل على أساسه هيكل المنزل ، فإذا هُدِمَ الهيكل هدم المنزلُ والجدار معاً• لكن النفس تختلف في مرتبة الوجود ، ففي الوقت الذي يحمل الوجود العياني المنزل، يبقى الجدار متّصوراً • وكذلك النفس فإذا فني الجسد فارقته وارتقت إلى مرتبة وجودية أسمى • ولذلك اعتبر السهروردي أن النفس "باقية بعد البدن ، وهي جوهر غير منطبع، مباين عن البدن" (٤٩٦:٣٦) •

ونورانية النفس تجعلها في سعي دائب للقاء مثيلاتها من الأنوار ، وبحثٍ مستمرٍ عن موطنها الأصلي ، اي مرتبتها الوجودية ، بعد إقامتها في موطن جديد برزخي شكّل المنفى المؤقت لها، فتغادره عند زواله • لكن النفس لا تقعد عن المحاولة، وهي حالّة في الجسد الغاسق والمظلم الذي يحجب عنها النور ، فتجهد بالبحث عن ذاتها في عالم النور ، وتبدأ بالاعداد للعروج إلى عالمها في رحلة طويلةٍ، تتطلب منها التحصيل المعرفي الذي يُعمّق علاقتها بالأنوار الفلكية ، ويقرّبها أكثر من "نور الأنوار" الذي تتلذّذُ بقربه بما يشرق عليها من نوره وحكمته اللدنية، "فالنفوس الفاضلة يتلذذ بعضها ببعض، ويتلذذ اللاحق بالسابق ، والسابق باللاحق، وتتعاكس الأنوار واللذات من النوع بعضه على بعض "(١٤٦:١١) • وهي بذلك تسعى، مثلها مثل اي موجود آخر،

للتطهر والتجريد والتنزيه لتحقق كمالها، فإذا ماحصل لها ذلك في عالمها النوراني ، شعرت بلذة وسعادة ، فتتنزّهُ عن عوالق المادة ، وتتجردُ من كل الشرور ٠ "فالتام هو الذي يكون حاصلاً له جميع ما ينبغي له ، منتفياً عنه جميع ما لاينبغي له، بحيث لا يُتصوّر أن يكون ذاته ونوعه أتمّ مما هو عليه"(٤٦٦:١١) ٠

ويعتقد السهروردي أن هذه المحاولات تحصل عن طريق المشاهدة دون الفناء الجسدي ، ويعتبر ذلك خلاصاً مؤقتاً يتم لها بالتأمل الدائم لعالمها، والرؤيا الحاصلة لها في الاحلام والمنامات، فيكون لها الانسلاخ عن شهوات البدن، مما يجعلها تطرب طرباً قدسياً ، فيشرق عليها نور الحق الأول ٠ "ولما رأيت الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها، وتفعل فعلها ، فلا تتعجب من النفس إنْ استشرقت وأنارت ، واستضاءت بنور الله ، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقديسين"(٤٦:٤٠) ٠

هكذا يرى السهروردي النفس من حيث هي نورٌ مجرد عن المادة ، ومن حيث سعيها الدائم للإنتقال من حلولها في جسم الانسان البرزخي إلى خلودها في عالم الأنوار الأزلي ٠

جـ٠ مراتب النور والنفس

تترتب الأنوار عند السهروردي وفق ترتيبين اثنين : طولي وعرضي، أما الترتيب الطولي فيتشكل من المراتب المتراتبة من الأعلى إلى الأسفل، مما يؤدي إلى فيض عالم الأنوار، أو القواهر الأولية، عن واجب الوجود، أو نور الأنوار، فيضاً أزلياً دائماً لا ينقطع ٠ ويفيض بعضها عن بعضها الآخر، بدءاً مما هو أسمى إلى ما هو أخسّ وأدنى، مُؤَلِفةً سلسلة نورانية طولية هابطة ، إذ "لا يتصوّرُ أن توجد الأنوارُ القاهرة المتكافئة عن نورالأنوار معاً٠ ولا تصور للكثرة عنه ، فلا بد من متوسطات مترتّبةٍ طولياً "(١٤٤:٩) ٠ والأنوار الطولية لا تتكافأ فيما بينها ، فكل نور يكون قاهراً وعلّةً لما هو دونه ، ويكون علةً له ٠ ولأن الأنوار الطولية شديدة النورانية ، وقريبةٌ جداً من "نور الأنوار" تبقى عند السهروردي جواهر مجردةً، لا علاقة لها بالاجسام ، ولا تؤثر فيها لشدة نورانيتها، وانعدام الظلام او الجهة الظلمانية فيها ٠ وكلما ابتعدت الأنوار في تسلسلها النازل عن "نور الأنوار" تفاوتت أنوارها في الشدة ، فتصبح أضعف، وأضعف، حتى تنتهي إلى غياب الشفافية ، ومن ثَم إلى الظلمة ٠ فـ " النهاية في الترتيبات واجبة ، فلا يلزم من كل قاهرٍ قاهرٌ، ولا عن كل كثرةٍ كثرةٌ، ولا من كل شعاعٍ شعاعٌ ، وينتهي النقص إلى ما لا تقتضي شيئاً أصلاً"(١٤٧:٩) ٠

فالأنوار الطولية مقهورة من نور الأنوار يفيض عليها بنوره ، وتحتاجه ولا يحتاجها ٠ وهي دائمة الشوق له لأن شدته وكمال نوريته غير متناهية، فيقهرها جميعاً، فنوره علمه، وقدرته قهره للأشياء٠ أما بقية الأنوار فهي متناهية النور ، ولكن الفيض النازل من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأشرف إلى الأخس يجعل الأنوارَ دائمة الحركةِ وفي شوق بشكل كامل يجعلها أنواراً لا متناهيةً " فهي غير متناهية الشدة إن عني بها صلاح أن يحصل منها آثارٌ غيرُ متناهية "(١٦٩:٩) ٠ ويقصد بذلك أن هذه الانوار قاهرة لما تحتها . ولذلك تعتبر الأنوار القاهرة ذات فيضٍ دائمٍ ، فتفيض بنورها على الأنوار المقهورة . وبما أن نورها يفيض عنها فيضاً زائداً عن حاجتها فانه لا يتلاشى ولا يضعف، ويبقى قوياً لا ينتقص منه شيء . وهذا الإستمرار في شدة النور يعني أن حركات الأفلاك الدورانية تُثبّت وجودها ، وتبقيها مجردة طوال الزمن . وتحوّلها من حال أشرف إلى حالٍ اخسّ ممتنع . وبذلك تدوم ظلال "نور الأنوار" والأنوار القاهرة بدوام حركتها، وتشكّل سلسلةً طوليةً من الأنوار القاهرة غير المتناهية، ولاتنقطع لدوام عللها

وحواملها ، وبما أن حركتها تسير بشكلٍ دائم ودائري، فإنّ خط سيرها لا يتناهى، ولا يندمج مع غيره، "فالشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلا بتمام حركة دورية" (١٧٤:٤) ٠

ويرى السهروردي أن سلسلة القواهر الطولية تترتب وفق قاعدة الأشرف والأخس ، فيتقدم احد الأنوار على ما بعده تقدماً شرفياً يجعل ما تحته أخَس منه. ولكن هذا التقدم يأخذ الجانب العقلي، وليس الزمانيّ، لأن الأنوار متجّردةٌ عن الزمان . ولكن بعض الأنوار قد تأخذ الطول والمرتبة نفسيهما فتتكافأ . وهكذا فإن " ما يحصل من الأنوار والقواهر عن القواهر العليا يحدَّد وفْق شدة مشاهدتها لـ "نور الأنوار" ، فكل عالٍ أشرف مما يحصل من الاشعة "(١٧٩:٩) ٠ وهكذا فإن الترتيب الطولي عند السهروردي يجعل النور العالي يشرق على النور السافل ، فالأنوار القاهرة تفيض على السافلة بنورها وبما أنّ المعلول يجب أنْ تسبقَه علّتُه ، فالأنوار القاهرة العالية تشكل علّة وجود الأنوار القاهرة السافلة ، وهذه العلة هي التي يُسميها السهروردي بالنور القاهر ٠ فالأنوار "مرتّبة بعضها فوق بعض على نحو تصاعديّ، يشمل كل منها جميع ما دونه إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير ، وجميع المُثُلُ تتجه إليه لأنها كلها تنشد الخير وتسعى إليه"(١٢٧:٤١) ٠

أما الأنوار العرضية فهي سلسلة من القواهر التي أسماها السهروردي "بأرباب الأصنام " وهي التي تحصل عن انعكاسات الأنوار في سلسلتها الطولية، ومناسباتها، ويجب أن " يكون أصحاب الأصنام المتكافئة عن الأعلين ، وتكثّرها بمناسبات اشعة في الاعلين "(١٤٦:٣٦) ٠ وتتكافأ الأنوار العرضية ، فلا أشرف فيها من كل وجه، بل يوجد أشرفٌ من وجه وأخسّ من وجه آخر ٠

ويسمي السهروردي مراتب الأنوار في السلسلة العرضية أنواراً مدبّرة للبرازخ ، وإن لم تكن منطبعة فيها ، تحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخي، باعتبارها عالية نورانية ، و" البرزخ إنما هو من جهة فقرية "(١٤٤:٩)٠ وبهذا تصبح الطبقة العرضية عبارة عن أنوار متصلة بالأجسام ومدبرةٍ لها، على الرغم من عدم انطباعها فيها، كالنفس البشرية التي تفيض عن النور المهيمن على الانسان ، أو النور

الاسفهبذ* ، أو رب صنم الانسان " فهي أنوار قاهرة سفلى ، تسمى الطبقة العرضية المتكافئة غير المترتبة في النزول ، وتنقسم إلى قسمين : ما يتم منها عن طريق حصول المشاهدة من الطبقة النورانية الطولية ، وما يتم عن طريق حصول الاشراقات الحاصلة من نفس الطبقة ٠ ولذلك فإن الفيض النوراني يتم بطريقتين : الاشراق والمشاهدة ، ولكن شدة الاشعاع النوراني ، في هذه الحالة، تبدأ بالخفوت؛ لأن الطبقة العرضية أقلُّ درجة في نورانيتها من الطبقة الطولية ، "فيحصل من بعض الأنوار القاهرة ، نور مجرد هو النور المتصرف في الصياصي الانسية ، وهو النور المدبر، الذي هو النور الأسفهبذ الناسوتي "(٢٠١:٩)٠

وهكذا فإن الطبقة العرضية عند السهروردي عبارة عن موجود من أرباب الأصنام النوعية الفلكية، وطلسمات البسائط، وأجسام العناصر، تأخذ مكانتها تحت الثوابت الفلكية ، وتشكل مثالاً لا يكافىء هذه البرازخ، فتكون حلقة الوصل بين عالم البرازخ السفلي المظلم ، وعالم الأنوار العلوي الأشرف٠

إن القواهر العرضية متعلقة بالقواهر الطولية تعلّق المعلول بعلّته؛ فجواهر العالم الجسماني وأعراضه تشكل ظلاً للأنوار الفلكية ، يفيض عليها العقل المفارق نوره، فيدفعها إلى علاقة شوقية وعشق للأنوار، فـ " كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنورٍ واحدٍ وحصل منها برزخ واحد لفقر مشتركٍ. والقواهر التي اقتضت العنصريات نازلةٌ في الرتبة عن القواهر العالية، وأصحاب البرازخ العلوية ، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية، متأثرة منها طبعاً ، ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة"(١٧٧:٩)٠ وتقضي قاعدة الامكان الأشرف بوجود القواهر الطولية قبل القواهر العرضية ، فكانت الطولية سابقة في الوجود على العرضية، وشكلت علّة لما تحتها " فالممكن الأخس إذا وجُد فيلزم أن يكون الممكن الأشرفُ قد وجد، والنور القاهر أشرف من المدبر ، وأبعد من علايق الظلمات فهو أشرف، فيجب أن يكون وجودُهُ أولاً "(١٥٥:٣٦)٠

---

* هو ادنى الأنوار الطولية مرتبة حيث يقع في أسفل قائمتها ، ويشرق بأنواره ومعارفه وحقائقه على النفس الإنسانية . فيكون حلقة الوصل الذي يصل عالم الأنوار المجرد بعالم الحس المادي . وهو من فئة الطبقة العرضية التي تماثل مثل افلاطون ويسميها ابن سينا بالعقل الفعّال .

وهكذا تتراتب الأنوار وتتمايز، كما ذكرت في باب أقسام النور ، وفق مبدأ نوراني يقوم على شدة النور وضعفه، وتصبح مكانتها الوجودية والمعرفية مكانة إدراكية لا يحددّها زمان أو مكان، فليس التمايز مكانياً ، بل تمايز شرفيٌ يقوم على أساس قبول النور واستعداده لاشراقاتٍ نورانية تفيض عليه من "نور الأنوار"، أو مشاهدة للأنوار تجعله أكثرِ معرفة وادراكاً، وهذا ما سيتم تفصيله في الفصول اللاحقه.

ولمعرفة مكانة النفس ضمن هاتين السلسلتين ، لا بدَّ من استظهار رأي السهروردي في مراتب الوجود ، حيث يرى ، مثله ، مثل الفلاسفة المسلمين واليونانيين السابقين عليه والقائلين "بنظرية الفيض" أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّواحد " فابتدأ الوجود من الأشرف إلى الأشرف ، حتى نتهى من الأخس إلى الأخس ، ثم ابتدأ من الأخس إلى الأشرف، حتى انتهى إلى النفوس الناطقة"(١٤٣:١٢) .

وعلى اعتبار أن النور أشرف الموجودات عند السهروردي ، فإن الله هو نور الأنوار ، لأنه أشرف الكائنات المتواجدة في عالمي الأنوار والبرازخ . وإثر ذلك وجدت الشمس التي قهرت بنورها كلّ الكائنات، فتعطي ضوءها لكل الأنوار مع عدم حاجتها لنورغيرها ، فهي تفيض بنورها على باقي الأنوار كرماً وجوداً، وزيادة عن حاجتها، إذ أن نقص النور عنها لا يُنقص من مكانتها وأشرفيتها ؛ لأنه فائض عن حاجتها، " فأوّلُ حاصل "بنور الأنوار" واحد هو النور الأقرب والنور العظيم ، فالنور الاقرب فقير بنفسه غنِّي بالأول ، ووجود نور من الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء ، فالانفصال والاتصال من خواص الأجرام، وتعالى "نور الأنوار" عن ذلك "(١٢٨:٩) .

ولا يكون الفيض والصدور عن "نور الأنوار" إلاّ لواحدٍ مقهور منه ، وعاشق له، ممكنٍ من نفسه وواجبٍ بالنسبة لنور الأنوار، يعقل ذاته ويسمى العقل الأول " ولتعقُّله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف، وهو عقل آخر ، وإمكانه جسم فلكي ، وهكذا الثاني والثالث حتى يتم تسعة افلاك ، ويكون العقل التاسع بوساطة تعقل الوجوب أفاد عقلاً عاشراً ، وبوساطة تعقل الامكان فلك القمر"(٤٥:١١) .

إن العلاقة بين الأنوار علاقةٌ فيضية مبنية على مبدأ (الأشرف والأخس) فالأشرف يفيض على الأخس ، وكلُ واحد فيهما أشرف مما تحته، وأخس مما فوقه. وكلّ الأنوار معلولة ومقهورة من "نور الأنوار" ، ومن بعضها لبعض غيرها، حيث أن الأول

علّة الثاني والثاني علّة الثالث .... وهكذا إلى أن يكتمل عددها عشرة، فتنتهي بالعقل الفعّال ، كما اسماه السهروردي ، فينتشر فيضه على كلّ الكائنات المستعدة، والتي لديها إمكان لقبول الصورة الانسية . " فمن شعاع تلك الكلمة تنبثق كلمة أخرى، على هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكتمل عدد تلك الكلمات تامة، وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام"(١٥١:٤٢). ولا تتعلق صفتا الانفصال والاتصال بالنور الصادر، لأنه فيض زائد عن حاجته . والأنوار مجردة عن المادة فلا تتخذ طابعاً جسمانياً، لأنها ليست مركبة ، فلا تنفصل عنها الأجزاء . وما يفيض عنها يُسمى بالنور السانح ، فلا يؤثّر في طبيعة النور. ويُرجَّح أنّ ابا نصرِ الفارابي هو أول من تبنى هذه الفكرة ، ونشرها في الفكر الاسلامي العربي .

وحتى تتضح فكرة الفيض عند السهروردي لابد من تناولها عند الفلاسفة المسلمين . ففكرة الصدور أو الفيض الوجودي تتكرر عندهم ، وهذه الفكرة ليست عربية او اسلامية الاصل ؛ لأنها مستمدة من الفلسفات اليونانية القديمة . فعندما بدأ عصر الازدهار الفكري والفلسفي عند المسلمين أخذوا بالترجمة عن اليونانين والأمم السابقة ، فترجموا معظم الآثار الفلسفية اليونانية إلى العربية . وقد كان لهذه الترجمات الإسهام الأكبر في ظهور حركة التأليف والترجمة في العصرين الأموي والعباسي . وقد ظهر مجموعة من المتكلمين الذين قالوا بالقدم والحدوث والأزل والتناسخ والحلول ... ولكن الفلاسفة الذين اشتغلوا بعدهم في حقول الفكر والفلسفة هم الذين وضعوا الأسس بفلسفة اسلامية طوّرت أو نقلت عن الفلسفة اليونانية . وكان على رأس هؤلاء الفلاسفة : الفارابي والكندي وابن رشد والغزالي وابن سينا والسهروردي .

وللوقوف على فكرة الفيض ،فلابد من تناولها من خلال عرضها في فلسفة الفارابي . حيث ذهب الفارابي الى الجمع بين رأيي أرسطو وأفلاطون في محاولةٍ توفيقية لمذهبيهما ، وخاصةً فيما يتعلق بالإلهيات . وكان للفارابي الفضل في بلورة فلسفة جديدة سميت بـ " الأفلاطونية المحدثة " ، حيث ترجم المسلمون ،بالخطأ ، كتب افلوطين ونسبوها إلى افلاطون . وسأتناول نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابي محاولاً إظهار مدى تأثُّر السهروردي بهذه النظرية .

يبدأ الفارابي بالحديث عن فيض وصدور المعقولات عن واجب الوجود ، فيجعل الموجود الاول علة وجود سائر الموجودات . والموجود الاول عنده عاقل بذاته ولذاته ، وصدور الموجودات عنه ناتج عن علمه بذاته ، " فتظهر الأشياء عنه لأنه عالم بذاته " (٤١ : ١١٣) . وهذا المعنى نفسه نجده عند السهروردي ، " فأول ما يجب بالأول واحد لا كثرة فيه وليس الجسم " (٤٠ : ٦٤) . والعلة الأولى قوة غير متناهية عند الفارابي ، وهي العلم والحياة معاً ، كما انها الخير المحض والنور الأكثر اضاءة . ولذلك كان علم الله علما بالفعل لا بالقوة ، بحيث يصبح ما يفيض عنه عديم الفائدة ، ولا يزيده كمالاً ؛ لأنه فائض عن حاجته ، " فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء " (٤١ : ١١٤) . ولمّا كان الله أكمل الموجودات ، فإن " الواجب يقضي بأن تكون معرفتنا به أكمل معرفة " (٤١ : ١١٤). وقد حدد الفارابي صفات العقل الاول الصادر عن الله ، فاعتبر أنّ " اللازم عن الأول يجب أن يكون أحديّ الذات؛ لأن الأول احديّ الذات من كل جهة ، ويقتضي الواحد من كل جهة واحدا . ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً " (٤٣ : ١٩) ، فالأول يفيض عنه واحد لا كثرة فيه ، ويكون فيضه فيضاً ازلياً ، وبه يتم تحريك الفلك الأكبر ، ويعتبر متكّثراً من حيث الفيض الالهي عليه ، ولكنه متكّثر بنوعه ، ولا يقبل التقسيم أو التجزئة . " فالعقل كثير من تلقاء الفضائل الآتية اليه من العلة الأولى . وهو ، وإنْ تكثّر بهذا النوع ، فإنّه ما قرب من الواحد صار واحداً لا ينقسم " (٤٤ : ١٠).

وكثرة الموجودات من حيث النوع عند ارسطو يقابلها كثرة في الموجودات من حيث المفاضلة عند الفارابي ، " فالموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة " (٤٤: ٦٨) . فالأفلاك الروحانية والموجودات الهيولانية الفائضة عن العلّة الأولى تتصف بصفات عامة تجمعها جميعاً تحت مظلةٍ واحدة ، فجميعها جواهر لا جسمية فيها، ولا تقع في زمان ولا مكان . فيكون لكل عقل فلك ، وللفلك نفس وموضوع .

إنّ الفيض الوجودي على العقول والموجودات الروحانية مستمر ودائم ، "فينتج عما يعقله العقل التاسع منَ الأول حادي عشر أو (عقلاً عاشراً) وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود القمر . وهذا الوجود الحادي عشر يعتبر آخر العقول الثواني وعاشرها. وهو العقل الفعّال (عقل فلك القمر) . وهو الذي يوكّل اليه تدبير عالم ما دون فلك القمر .

وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وعنده ينتهي وجود الأجسام السماوية " (راجع ، ٤٣ : ٤٤/٤٥).

لقد أثبت الفارابي ، كما أثبت افلوطين ، " ان اللازم عن الأول يجب أن يكون أحديّ الذات ؛ لأن الأول احديّ الذات من كل جهة ، ويقتضي من كل جهة واحداً" (٤٣ : ٤٨) . وكل ما يفيض عن الذات الإلهية (الأول) يعتبر ممكن الوجود؛ لحاجته في وجوده إلى العلّة الأولى " والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) بوساطة الأفلاك بوجه آخر " (٤٣ : ٤٤) . وحركة الأفلاك تؤدي إلى ملامستها لبعضها البعض ، وينتج عن ذلك العناصر الأربعة التي تمتزج بنسب وحركات مختلفة ، فيحصل منها الاجسام الكائنة في العالم المحسوس .

أمّا بالنسبة إلى العقل الفعّال (النور الاسفهبذ عند السهروردي) فقد اسماه الفارابي بالروح الأمين وروح القدس ، وهو آخر العقول السماوية المفارقة " فلم يكن في مادة ، ولا يكون اصلاً " (٤٣ : ٨٥) ، وهو دائماً موجود بالفعل . ونظريته هذه منحولةٌ عن أرسطو الذي جاء بها ليخرج من مشكلة الانتقال من القوة إلى الفعل . فما هو موجود بالقوة لا يستطيع الانتقال إلى الوجود بالفعل من تلقاء ذاته ، بل يجب أنْ يؤثّر عليه كائنٌ وجوده بالفعل " فكل وحدانية بعد الواحد الحق فهي مستفادةٌ مُبدَعة ، غير الواحد الحق الأول ، فهو مبدع الواحدانيات ، وهو مفيدٌ غير مستفيد " (٤٤ : ٣٣) .

إن نظرية الفيض عند الفارابي قريبة الشبة بنظرية الصدور عند افلوطين ، إلاّ أن الفارابي يخرجها لنا بشكل منظّم ومتماسك ، وافلوطين يكتفي بايراد وصف الواحد الأول وبيان علاقته بالعقول ، ومن ثم يبين لنا مراتب الوجود . بينما نجد أنّ الفارابي هبط بالعقول من كثيرةٍ عند أرسطو إلى عشرة فقط ، " فكل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً ، إلا انه إمّا أن يكون منه سواء بلا توسّط ، وإمّا أن يكون منه بتوسّط أشياء اخرى هي بينه وبين الأول ، فيكون إذاً للأشياء نظام وشرح . ذلك أن منها ما هو ثانٍ بعد الأول ، ومنها ما هو ثالث" (٤٥ : ١٧٤) .

وإذا ما عدنا إلى فلسفة السهروردي ، فإننا نجده ينهج نفس نهج الفارابي في نظرية فيض العقول العشرة . ويبدو تأثره بالفلسفة اليونانية واضحاً من خلال العودة إلى

معظم كتبه ، وبشكل خاص " المشارع والمطارحات " . ففي هذا الكتاب يسمي العقول بنفس مسمّياتها عند الفارابي ، لكنه جعل العقول أنواراً (حكمة الإشراق و هياكل النور) . وقد توسع السهروردي في بحث نظرية الفيض في كتابه " هياكل النور " ، وعلى الرغم من أن السهروردي تأثّر بالفلسفة اليونانية والفارابي . الاّ أنّ الفارابي لا يرقى بالنفس إلى أبعد من مرحلة العقل الفعّال ، وهذا ما يسمى بالعروج العقلي أو المعرفي . ولذلك تصبح غاية النفس عند الفارابي الإتصال بالعقل الفعّال . ولكنّ نظرة فاحصة في كيفية عرض السهروردي لنظرية الفيض تجعلنا نؤكد أنّ السهروردي تجاوز الفيض الأفلاطوني أو الفيض الأرسطي ، ولم يقف بالنفس على أبواب العقل الفعّال ، بل جعلها تعرج عروجاً وجودياً إلى مرتبة الانوار المدبرة القريبة من " نور الأنوار " . وبذلك تستكمل النفس عند السهروردي عروجها الوجودي في عالم الأنوار عملاً وسلوكاً بعد أنْ بدأته علماً ومعرفةً . وهكذا يصبح اطّلاع النفس على المعاني المجردة مسبوقاً بجهد فكريّ، ومدعّماً بالحجج والأدلة القياسية التي تقوم على البرهان والمنطق . وقد اتفق ابن سينا مع الفارابي ، فوقف بالنفس على حدود العقل الفعّال ولم يتمكن من النفاذ بها إلى عالم الأنوار ، فبقيت محجوبة عن مثيلاتها من الانوار ، وممنوعة عن عالمها الملائكي الذي هبطت منه هبوطاً اضطرارياً . فالانوار التي فاضت عن " نور الأنور" " لا تتحرك للسافلين ، بل لما يرتمي اليها من الأضواء القيومية (ما يفيض عليها من المبدأ الأول) والأنوار اللاهوتية (ما يفيض عليها من العقول) " (٤٠ : ٧٤) .

د. جهات الأنوار

تنقسم الأنوار في فلسفة السهروردي إلى جهات هي : نور الأنوار (واجب الوجود) والأنوار الطولية والعرضية، (ممكن الوجود) .

"نور الأنوار" هو العلة الأولى، وهو موجود تام بنفسه لنفسه، وليس بحاجة إلى من يعينه على إيجاد ذاته؛ لأنه من ذاته، فهو واحد من جميع الجهات ٠ وهو "علة الوجود" (٣٤:٦٠) غني عن الآخرين، ليس كمثله شيء، ولا يشابهه شيء٠ يستحيل وجود واجبَيْ وجودٍ معاً وفي آن واحد؛ لأن امكانية اتصاف الاثنين بنفس الصفة ممتنعة،

ولو حصل ووُجِد واجبا وجود في آن واحد، فلا بدّ أن يكونا واحداً، وفيما لو تم التمايز بينهما، فالأول يصبح واجب وجود غنيّ بذاته ولذاته، بينما يصبح الآخر ممكناً في وجوده لحاجته للأول " فلا يتصور وجود نورين مجرّدين غنيين، فإنهما لا يشتركان في الحقيقة، ولا يمتاز أحدهما عن الأخر بنفس ما اشتركا فيه، فالنور المجرد الغني واحد ، وهو نور الأنوار" (٩:١٢٢)٠

لقد تعددت الأدلة التي تثبت وجوب "نور الأنوار*" ٠ وقد سعى السهروردي لتهذيب هذه الأدلة وتصنيفها حسب الأهمية ، محاولاً إثبات وجود الممكنات كمعلولات للواجب يفيض عليها مباشرة من نوره٠

إن حاجة ما هو ممكن الوجود إلى علة ترجّح وجوده، تجعله غير قادر على إيجاد نفسه بنفسه، فيكون وجودُهُ متوقفاً على إرادة "نور الأنوار" وعلته لتجعله ممكناً٠ فأول ما يفيض عن الواجب نورٌ ابداعيّ اول، ولا يمكن أشرف منه، الا الواجب، "فأول ما يجب بالأول واحد لا كثرة فيه وهو النور الابداعي الأول، ولا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات" (٤٠:٦٣) ٠

والنور الابداعي الأول ترجّحه علته ، وهي "نور الأنوار" ، فيكون وجوده من غير علّة ممتنعاً، والممكن يقبل الوجود والعدم معاً لكنه يصبح واجباً عندما ترجحه علّته، "فإن افتقاره إلى مرجّح حادث كالكلام في الحادث الأول، فلا بّد للمرجح الحادث من مرجّح آخر له" ٠ وهذا النور الابداعي يتخذ جهات ثلاثاً ، ويصدر عن كل جهة عقل أو فلك نفسهِ أو فلكٌ أخر "فبتعقل الوجوب ونسبته إلى الأول، يوجب عقلاً، وبما يعقل من إمكانه يوجب جرماً فلكياً، وبما يعقل من ماهيته نفساً" (١٢:١٤١)٠

ولكن الأشرف يفيض عنه أشرف، والأخس يفيض عنه أخس، حسب قاعدة الأشرف والأخس الاشراقية،(٤:١٥) فإمكان النور الابداعي الأول بذاته يصدر عنه

* لقد تناول معظم فلاسفة المسلمين نفس الأدلة التي تثبت وحدانية الله ووجوبه على غيره ، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، حتى أنّ الأدلّة نفسها استخدمت في الفكر المسيحي ، فاستخدمها القديس انسلم وتوما الاكويني في التدليل على اثبات وجود الله في العصور الوسطى، وكذلك فإن افلاطون استخدمها في الفلسفة اليونانية٠

ممكنٌ، وتَعلُّقه بإمكانه من حيث هو واجب الوجود بغيره يوجدُ أخس، وهو نفس النور، وإمكانه يعتبر أخس الجهات الثلاث التي فاضت عن النور الابداعي الأول. ولذلك وجدت الجهات بأينها وكمّها، فتكثّرت ونتج عنها العالم البرزخي.

ويستمر الفيض عن العقول بنفس جهات النور الابداعي الأول، فهي ممكنة بذاتها، وواجبةً بغيرها من الأنوار إلى أن تصل النور الابداعي التاسع الذي " أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقلاً عاشراً هو "العقل الفعّال" الفايض على العالم العنصري. وعقل كلّ فلك علته، فالعاشر هو من العالم العنصري، بمادته وصورته، ومنه النفوس البشرية " (١٤١:١٢) . وعند العقل العاشر ينتهي فيض العقول ليتشكل العالم العنصري المتكثّر الأنفُس في مادته وبرزخه.

وهذا الترتيب التنازلي للأنوار ، والذي يبدأ بنور الأنوار، وينتهي بالبرزخ المظلم، يجعلني أتفقُ مع ما ذهب اليه ابو ريان من أنّ "السهروردي تهّرب من مبدأ الثنائية" (٤٦: ١٣٧) التي تقرُّ بوجود المادة الى جانب الروح. فليس ثمة وحدة بين النور والمادة، لأن كلاً منهما قائم وموجود " فهناك وجود ولا وجود" (٨: ١٣٧) ولما كان نور الأنوار يفيض نوره على الموجودات كرماً منه لا ينقص من قيمته، فإن ما يصدر عنه لايغيّر من حقيقته ، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وانتهاء النور الى الأنوار يعني أن الوجود يقابله اللاوجود ، وفي هذا أيضاً عدم وجود وحدة بين النور والبرزخ "والعلاقة بينهما أن الظهور الحسي ما هو إلاّ أثرٌ للظهور العقلي" (٨: ١٣٥) وهكذا يكون السهروردي قد تهرّب من الثنائية حينما تبنى الأفلاطونية المحدثة، وفنّد مبدأ وحدة الوجود، فجعل " المادة او الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة الى جانب الروح، أو النور الى الظلام" (٨: ١٣٧) . فالسهروردي تحاشى الصدام مع علماء الدين، وجرّد "نور الأنوار" عن غيره من الموجودات النورانية والبرزخية. كذلك أزاح فكرة اشراك اله مع الله برفضه لمبدأ الثنائية الذي يتعارض مع وحدانية الله وعدم اشراك آلهة معه .

هـ.التصور الاشراقي للعروج

تقوم الفلسفة الاشراقية على أساس مبدأين هامين، هما الاشراق والمشاهدة، ومن خلالهما تمّ دعمُ نظرية العروج المعرفي والوجودي للنفس والأنوار لتعود إلى عالمها النوراني الأكثر شرفاً من عالم البرازخ.

الاشراق لا يكون بانفصال جزء من الأنوار القاهرة لمنحه للأنوار المقهورة. وانّما هو فيض من النور الأشرف على النور الأخس، ومن الأعلى إلى الأسفل، ومن القاهر إلى المقهور ، ومن العلّة إلى المعلول. إنه نور فائض، يصدر عن المُشرِق إلى القابل للإشراق . والمشرق هو واهب العلم والمعرفة ، وقابل الاشراق يتلقى هذه المعرفة. ولا يتمُّ الاشراق الاّ بحلول النور في النفس التي طلبتْ المعرفة. فتنزع إلى إدراك المعقولات النورانية مباشرة بعد اشراق الأنوار عليها.

ولكن المشاهدة تأخذ شكلاً مغايراً حيث يتجه النور العارض إلى ما هو أعلى منه من الأنوار المجردة . ومن خلال مشاهدته لها يحصل له نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الاشراق؛ لأن المشاهدة سعي دائبٌ من الأسفل إلى الأعلى، فيجتهدُ المريد في تجريد نفسه من عوالق المادة لتحصل له المشاهدة النورانية التي تفيض عليه بدورها بأنوارها، وتقبله نوراً مجرداً في عالم الأنوار. " فما يحصل من أنوار القواهر عن القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار، ولكلّ عالٍ أشرف مما يحصل من جهة الأشعة" (١٧٩:٩) .

يعتبر السهروردي تجليات الأنوار إنكشافاً وظهوراً للحقيقة وتجلّيها للعارف الذي يقصد العروج بنفسه إلى عالم الأنوار . وتصبح الأمور مشاهدة للعارف الباحث عن حقيقة الأمور، فلا يمكن أنْ يحصل الكشف أو المعرفة بغياب النور. فالأنوار غاية كلّ عارف وباحثٍ عن الحقيقة والسعادة، وبلوغها يجعل النفس تطمئن إلى ما تعرف ، فتصل إلى مرحلة اليقين. وهكذا تكون المعرفة غاية العارج ، فهي التي توصله إلى عالم الأنوار الأزلي. فـ "الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ، وكلّ لذة للاّذ إنما هي بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا اكمل ولا أجمل من "نور الأنوار"، ولا أظهر منه لذاته ولغيره"(١٣٦:٩) . فالمشاهد يرتقي ارتقاءً تصاعدياً، وينتقل من نور إلى نور بحيث يصل في النهاية إلى مشاهدة "نور الأنوار". ويلزم للمريد العارف أن يتحرر كلياً من

المادة والجسد حتى ينكشف له العلم اليقيني، وتفيض الأنوار عليه بنورها دون حجاب. ويُروى أن افلاطون حكى عن نفسه أنه "يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العلّة الالهية المحيطة بالكلّ، فيصيرُ كأنّه موضوعٌ فيها متعلقٌ بها ، ويرى النور العظيم في الموضوع الشاهق الالهي"(٩:١٦٢).

إن العروج إلى عالم الأنوار ومشاهدتها يتخلّلهُ تجاوزُ عدةِ مراحل: تبدأ بالتجريد من عوالق المادة، وتمُر بالصعود من النور الأخس إلى النور الأشرف، وتنتهي بالعروج إلى اعلى مرتبة يمكن للنفس الناطقة أن تصل إليها من مراتب الأنوار. وللوقوف على الكليات النورانية، وحقائق العلوم والمعرفة، يجب على النفس الاستعداد التام للاقامة في عالم المجردات والكليات النورانية، حيث تتدرج نفس العارف في كشف الحقائق، وتحقيق المعرفة بعالم الأنوار مباشرة . وهذا ما يشير إليه السهروردي في رسالته ، حيث يقول "تسَلَّلتُ من دار النساءِ، وتفلّتُ أخرقة الأطفال ولفائفهم عند المساء، وكنت احمل مشعلاً وتوجهتُ إلى حرّاس قصر أمي" (١٢:٤٠) . فنفسه استعدت استعداداً تاماً ، وتجاوزت عالم الحس المادي ، ومن ثمَّ بدأت مرحلة الكشف وتحقيق المعرفة والاتصال بعالم الأنوار .

ويعمد السهروردي في رسائله إلى العروج بنفسه عبر عالم الأنوار، باعتماده الرمز والرؤيا التي تحصلُ له في المنامات. فنجده يؤكد عدم إمكانية العروج لأي نفس ما لم تُلمَّ بمبادئ الحكمة الاشراقية التي تَنشد معرفة الله، ومشاهدة أنواره .

وعالم السهروردي النوراني مرتب وفْق نظام أنطولوجي، يفيض كله عن نور الأنوار بالتدريج إلى أن يصل مرحلةً يكون فيها النور أضعف ما يكون . وهو عبارة عن رتب وجودية للأنوار ، وتنتظم هذه الرتب حسب شدة النور الذي يفيض من "نور الانوار" على بقية الأنوار . ومنها النفس التي تعود لتعرج في مراتب هذا النظام، " فكلما كان صعود النفس أتم كانت مشاهدتها للصور أصفى وألذّ، فتبرز بعد ذلك إلى عالم النور ثم تبرز إلى عالم "نور الأنوار " (٩:٢٤٢).

من خلال أصل الاشراق والمشاهدة يتم الترتيب الوجودي والمعرفي، فعملية الايجاد والمعرفة تصبح واحدة من خلال ازدواجية فِعلَيِّ الاشراق والمشاهدة . "فلما جاز

للأشرف أن يكون مبدأ لما هو دونه في الشرف،ولا يجوز للأخس أن يكون مبدأ لما هو أشرف منه ، فالوسائط بينه وبين الأخس الأشرفَ فالأشرف ٠ ويجب أن يكون الأشرف أقرب إليه" (٤٣٤:١١)٠ والمرتبة الوجودية لكل موجود تتوقف على مدى قربها من نور الأنوار، وعلى مدى فيض أنواره عليها، فإن كانت الاشياء نوراً فهي إمّا قائمة بذاتها، ويسميها السهروردي أنواراً مجردة، أو يتوقف وجودها على غيرها، ويسميها نوراً عرضيّاً، وهكذا يصبح النور مقياساً للتفرقة بين الموجودات ٠ وكلما اشتد النور لدى النفس زادت معرفتُها وادراكها، واصبحت الحقائق اكثر انكشافاً لها، بحسب درجة اشراق الأنوار القاهرة عليها . فمضاعفة الاشراقات عليها تجعل المعرفة اكثر جلاء ووضوحاً، وتصبح العلوم اللدنية مكشوفة لها من خلال عروجها المعرفي إلى عالم الأنوار ٠

إنَّ الحركة تؤدي دوراً هاماً في تحديد شدة الاشراقات والانكشافات، وهي ضرورية لحصول الاشراق ، وانكشاف الحقائق، واستمرار الوجود ٠ إنها ضرورية لحصول فيض الموجودات عن الواجب ، " فالحركة والحرارة كلٌ منهما مظهرٌ للنور، لأنهما علّتاه، بلْ تعدّان القابل لأن يحصل فيه نورٌ من النور القاهر الفايض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها" (١٩٥:٩) ٠ وهذا يعني أنّ الحركة الدائرية للأفلاك تؤدي إلى استمرارية الفيض عن "نور الأنوار" على باقي الأنوار القواهر ، ولا يكون الفيض والاشراق على هذه القواهر ما لم تكن في حركة دائمة . والحركة هي سعي دائم للأفلاك للاقتراب بمكانتها من "نور الأنوار" . وكذلك الحال بالنسبة للحرارة ، فهي تسعى للانتقال للأعلى بشكل مستمر ، وذلك بسبب عشقها لعالم الأنوار . وكأنّ الحرارة تنقل الأنوار من مكانة أخس إلى مكانة أشرف ، وتجعلها مستعدةً لتلقّي الإشراق عن نور الأنوار . وعند السهروردي تشكّلُ "الفكرة حركةٌ للنفس الى تحصيل المبادئ لتنتقل إلى المطالب . والحدس جودة هذه الحركة دون طلب كثير " (١٢ : ١٢٠) . ومن هنا فقد يكون السهروردي قد قصد بالحركة الحدْسَ المعرفي الذي ينتج عن الإشراق النوراني ، " فلا تزال الإشراقات موجبةً للحركة والحركةُ معدةً للإشراقات " (١١ : ٤٤٣) . ولذلك اعتبرها السهروردي علة النور . فهو يعتبر أنّ عملية الفيض والإشراق كلّها مرهونةً بالحركة والحرارة ، وبناء على ذلك فقد جعلهما المسوّغ لحصول الإشراق . وعلّة الأنوار القواهر هو "نور الأنوار" وليس الحركة ، وكذلك هو الأشرف على الإطلاق . فأعتقدُ أنّ السهروردي ذهب إلى ملازمة الحركة والحرارة عند عروج الأنوار ، ولم يذهب إلى

اعتبارهما علتين للنور؛ لأن الأخس لا ينتج عنه أشرف . والحركة والحرارة أخسّ في المكانة من الأنوار. وبذلك تصبح الحركة والحرارة وسيلة للأنوار لمشاهدة "نور الأنوار"، وتلقّي الإشراقات النورانية .

والنفس التي تسعى للكمال والتجَرد من المادة تبحثُ عن أصلها، وغايتها العروج من عالم المادة، والانتهاء بعالم الأنوار. فكان لا بّد لها من اختراق الحجب البرزخية والمرور بمراحل العروج.

(الفصل الثالث)

البعد المعرفي للعروج

المعرفة هي ادراك الأشياء وتصورها ، وتطلق على معنين اساسيين هما: إدراك الظواهر ذات الصفة الموضوعية ، والثانية، اطلاقها على نتيجة ذلك الفعل ، اي "على حصول صورة الشيء في الذهن " (٣٩٢:٤٧) • وتشمل المعرفة معطيات من أهمها : الإنطباعات الحسية والتذكر والتساؤل ، والتأمل العقلي، والتخيل، والرؤيا، والوحي• وقد أدخل السهروردي هذه المعطيات كلها في مفهوم العروج الاشراقي ، بالاضافة إلى المعرفة الحدسية ، وهي المعرفة الذوقية عنده ، ويعتبرها أسمى مرتبة معرفية يمكن أن يصل إليها الانسان •

أ . تجريد النفس : أشرت ، فيما سبق ، إلى أن السهروردي اعتبر النفس نوراً مفارقاً للبدن ، وأنها هبطتْ من عالم الأنوار هبوطاً مشروطاً بوجود البدن المستعد لقبولها• ويمثل الجسد عالم البرازخ الذي تكون إقامة النفس فيه متوقفة على وجود البدن المستعد لها • ولأن النفس نور حالٌ في عالم البرازخ ، رأى السهروردي أن النفس تعيش في غربة عن عالمها ، لذلك وجد أنها تبقى في صراعٍ دائم مع هذا العالم الذي لا تنتمي إليه ، طالما أنه عالم الظلمة ، وغرضها العودة إلى عالم الأنوار الذي فارقته • وفي سعي النفس إلى مطلوبها وهدفها، فإن الطريق الوحيد المتاح أمامها هو سبيل المعرفة ، وحيث أنّ " الفيض متصل بالواجب وجوده إلى العقل، ومنه إلى النفس " (١٤٣:١٢) فإنّ النفس تستطيع أن تتلقى الاشراق عن واجب الوجود ، لأنّ الفيض النوراني يصل إلى النفوس ، سواءً أكانت في عالم الملكوت أم في عالم الأجرام •

وينطلق السهروردي من نظرة متفائلة مفادها أن المعرفة ممكنةٌ ، والنفس تستطيع أن تنشئ علوماً صحيحة من خلال تلقي الأنوار أثناء وجودها في عالم البرازخ. وفي ذلك يقول السهروردي " إنّا شاهدنا المحسوسات، وتيقنا بعض احوالها ، ثم بنينا عليها علوماً صحيحة" (١٣:٩) •

إن غاية النفس بعد حلولها في البدن الوصول إلى كمالها الذي كانت عليه قبل ذلك نوراً من الأنوار ، وفي ذلك تكون سعادتها ولذّتها . ولما كانت المعرفة وسيلة ذلك، فيرى السهروردي أن كمال النفس يكمن في استكمال قواها النظرية والعملية ؛ أما النظرية فهي ادراك المعقولات، وامّا العملية فباستعلاء النفس على البدن في جميع ما تدبره من القوى " بحيث لا يخرج إلى إفراط او تفريط . فإذا وصل إليها كمالها "

(١١:٥٠١) التَذَت . لكن علاقة النفس بالبدن ليست علاقة انفصالية، فالبدن يصبح وسيلة للنفس، لكي تتعرف على العالم خارجها ، وبذلك تكون الحواس الخمس ادوات بها تدرك النفس ما حولها من أمور ، وبخاصة البرزخية منها •

ويؤكد السهروردي أهمية دور حاستي السمع والبصر في تحصيل المعرفة • ولتحديد العلاقة بين البصر والنور ، يرى السهروردي أن حاسة البصر أسمى ، إنها عنده " الأنوار من الكواكب وغيرها " (١١:٢٠٤) • تنعكس فيها أشعة الأنوار فتشاهدها على حقيقتها ، فيصبح البصر وسيلة السالك لمشاهدة عالم الأنوار •

على أن هذا لا يقلل من أهمية حاسة السمع ، لما في إدراكها للأصوات الموسيقية من تأثير على شوق النفس للعالم العقلي النوراني ، وما فيه من انسجام وانتظام. ولذلك يرى السهروردي أن " المسموعات الطفُ من وجه آخر "(٩:٢٠٤)• ونظراً لاتصال النفس بالعالم المحسوس، اعتبر السهروردي الادراك الحسي مفتاح معلومات النفس ومعارفها، التي تتلقاها ابَّان اقامتها وحلولها فيه •

أما موضوعات الادراك الحسي فهي الجزئيات ، ولذلك كان لا بد من وجود قوى خاصة في النفس ترتب إدراك هذه الجزئيات ، وتلائم بين ما تعطيه النفس وبين ما يأتيها عن طريق البدن من جانب، والعالم الخارجي العيني من جانب آخر • ولأن النفس نور حال في عالم البرازخ فيكون النور متحكماً باتصال الجسم وحواسه بالعالم الخارجي لذلك قسَم السهروردي قوى النفس إلى قوى نورانية تتمثل في الحواس الظاهرة والباطنة ، وقوى الظلام وهي قوى النمو والهضم•

لكن تعدد القوى لا يؤدي إلى تعدد في النفس ذاتها ، فهي تبقى واحدة . " فكما أن الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة ، وهي الحس المشترك، فجميع ذلك يرجع في النور المدبر إلى قوة واحدة، هي ذاته النورانية الفياضة لذاتها " (٩:٢١٣) • وهذه القوة تتخذ من الحواس منطلقاً لها في النفاذ إلى تلقي العلم والمعرفة من عالم الأنوار الملائكي، وفي ذلك استعداد للعروج إلى عالمها وسعيها للاتصال به ، مما يجعلها أكثرَ شفافية لتلقي العلوم ومشاهدة الأنوار العلوية التي تشرق عن ذات " نور الأنوار" •

أما القوى الظلمانية فقد جعلها السهروردي في كل الكائنات الموجودة في عالم المادة المحسوس، ولم ينفرد بها الانسان ٠ ووصفها بالظلمانية لعدم قدرتها على رفع مقام النفس إلى مرتبة أجلّ من مراتب باقي الكائنات، وحصرها السهروردي في القوى "الغاذية والمولدة والنامية " (١١٣:١٢) ٠ أمّا القوى النورانية ، فقد صنفها في مجموعتين: الحواس الظاهرة والحواس الباطنة ٠

النفس إذن قادرة على الاتصال بعالم الأنوار، والوصول إليه من خلال معاناتها، ومن وجودها في عالم الحس ٠ ومن أجل ذلك تحاول النفس التحكم بالحواس الظاهرة والحواس الباطنة ؛ لتسهيل مهمتها وتقريب الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه . ولا تستطيع النفس تحصيل أي معرفة ما لم تسيطر على هذه القوى ، وتستعين بقوى أخرى، ومنها القوى الباطنة، وبعد ترويضها تصبح السلاح الذي تسيطر فيه على الحواس الخمسة والقوى الحيوانية والشوقية ٠ و ما يصدر عن الحواس الخمس لا يتجاوز الادراك والمعرفة الحسية، وكذلك القوى الحيوانية والشوقية تدفع الانسان إلى تجاوز غاية النفس وهدفها الانخراط في الأهواء والملذات المادية التي يطلبها الجسد، فتُقيِّدُها في عالم المادة٠ فالقوة " الشهوانية جالبة للملايم، والغضبية دافعة لما لا يلائم " (١١٦:١٢)، وهكذا وجد السهروردي أنّ الخطر يكمن في هاتين القوتين اللتين تعملان للسيطرة على النفس، ودفْعها دائما إلى الانغماس في عالم البرازخ، وإبعادها عن عالمها النوراني ٠

إنّ محاولة النفس تجاوز عالم البرازخ الحالّة فيه دليل على عدم تحملها البقاء في الجسد إلى حين الموت، ولذلك تسعى عن طريق المعرفة إلى مفارقة عالم الحس ، ولو مؤقتاً ، لأن مفارقته التامة غير ممكنة قبل موته وفنائه ٠

ب . قوى النفس الباطنة

ويبدو أنّ المعرفة عند السهروردي تقوم على التجريد والتنزيه، فتجدُ من قوى النفس الباطنة معيناً لها . وبما أن المعرفة لا تكتمل إلا باخضاعها للقوة النظرية ، فإن غايتها ، الآنية ، إخضاع " العقل الهيولاني والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل والعقل المستفاد" (١١٩:١٢) ، وجعلُ هذه العقول خادمة لغايتها الآجلة المتمثلة في عروجها إلى عالم الملكوت النوراني ٠

والنفس لها عقولٌ أربعةٌ تتدرج في المعرفة حتى تصبح المحسوسات صوراً في الحافظة، تسترجعها كلما رغبت في ذلك • فالعقل الهيولاني هو كمثل كون النفس مستعدة لقبول صور المحسوسات ، ومع أنها جزئية الا أنه يمكن تحويلها إلى صور كلّية تجعل النفس قادرة على إدراكها ومعرفتها عن طريق الحدس ؛ فتكون الهيئات المتكثرة لديها متميزة ومعروفة، فيصبح إدراك المرئيّ هو ذلك الشعاع الروحي الذي يفيضه العقل الفعال على النفس دون تدخُلٍ من العين ، ويحصل أحياناً دون استخدامها للإشعاع البصري الصادر منها أو العاكس عليها . أيِ أنّ النفس تتمكنُ من ادراك المعقولات ، ومعرفة الأشياء بالبصيرة لا بالبصر ، وبهذا ينتفي دور البصر في توضيح الأشياء ومعرفتها ، حيث أنّ العقلَ الفعّال يَهَبُ النفسَ القدرةَ على تلقي الإشراقات النورانية التي تفيض عنه ، فتحدس الأشياء وتعرفها دون حاجةٍ لحاسة البصر . " وقد جرب أصحاب عروج النفس مشاهدة صريحة أتم مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن " (٢١٣:٩) • وبذلك تتحول المعرفة إلى علم حضوري بالأشياء حال ظهور الشيء أمام العين ، تماماً كما يحصل الاشراق النوراني للنفس عندما تسترجع علومها ومعارفها • "فالاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار، فالبصر لما كان إدراكه بكونه حاسة نورانية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير ، فالنورانية مع عدم الحجاب في المجردات أتم " (٢١٦:١٢) .

ويؤكد السهروردي دور الذاكرة في استرجاع الصور العقلية التي انطبعتْ في الذهن منذ حلول النفس في الجسد، فتصبح الصور واضحة جلية عندما تدخل مرحلة العقل بالملكة، وتتدخل المخيلة لاسترجاع هذه الصور فتصبح مدركةً . وفي عروج النفس معرفياً تصبح قادرة على العلم بالمعقولات من خلال ما لديها في الذاكرة والمخيلة ، دون مغادرتها لعالم الحس . " فيكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شاءت دون حاجة إلى كسب جديد، ويسمى ذلك العقل بالفعل " (١١٩:١٢) • وبه تعرج النفس في المعرفة من مرحلة الاستعداد لقبول المعلومة وإدراكها إلى مرحلة الادراك الفعلي للمعقولات ، فتصبح الصور المطلقة مطبوعة في ذاكرة الانسان ، وبذلك تكون المعاني المعقولة حاضرة بالفعل . ويُسمّي السهروردي ذلك" العقل المستفاد " (١١٩:١٢) . وفي هذه المرحلة يرى السهروردي أن النفس تعرجُ إلى مرحلة متقدمة في المعرفة بحيث تصبح مطّلعة على أسرار الغيب، وحاصلة على المعرفة النورانية التي تشرق عليها في

عالم الأنوار، على شكل حقائق ومعارف كلية . " فالنور الاسفهبذ يشاهد صوراً برزخية فيعقلها ويجعلها صوراً عامة نورانية " (٩:٢٠٤).

فيكون هذا النوع من المعرفة الحدسية أسمى أنواع المعرفة عند السهروردي،يقول : " الفكرة حركة للنفس إلى تحصيل المبادىء لتنتقل إلى المطالب، والحدس جودة هذه الحركة دون طلب كثير "(١٢:١٢٠) ، لكن هذا ليس متاحاً لكل الناس، بل للنادر منهم ، وهو ما يفسر اعتقاد الهسروردي أنّ الحدس لا يكون إلا للقليل من السالكين ،

ورغم أنّ قوى النفس الباطنة خاضعة للنفس الناطقة إلا أنّ السهروردي يجعل النفس تطبق سيطرتها عليها . والنور الاسفهبذ (العقل الفعّال) هو الذي يشرق عليها بأنواره . ولذلك تبقى قوى الذكر والتذكر والخيال قوىً عقلية تخضع لروح القدس، وتتصل بمواقع الأنوار الفلكية ، فتستمد منها المعارف،

ولمّا كان حدوث المعرفة الحدسية يحيل المحسوسات إلى إدراك نوراني مباشرة، وعلم حضوري بلا وساطة ، يصبح الابصار أقرب إلى إدراك المعقول منه إلى المحسوس ، ويزيد ذلك صفاءً ذهنُ السالك ، لأنه يجعله يتجرد عن المادة وعوالقها ، ويجعله مستعداً لتلقّي المعارف عن واهب الصور. " فنفس الآدمي تبقى إذا كانت عارفة بالله وملائكته، منقّشة بالحقائق ، ولها درجة انتقاش الحقائق فإنه غاية كمال في النفس ، تجد من اللذات ما لا عين رأت "(٤٨:٢٧٠) . ذلك أنّ النفس بطبيعتها روحانيةٌ متعالية لا تجدُ لذّتَها إلا في كمالها ، وهو غايتها ، وهو المعرفة الحدسية النورانية ،

يقسم السهروردي قوى النفس إلى عملية ونظرية ، أما القوة العملية فتسعى إلى مضاعفة المجاهدة التي تمكنها من الانفصال عن عالم الحس والمادة، وتجعل بقية القوى البدنية منقادة لها، منقطعة لخدمتها ، وهنا نجد النفس تمارس مجموعة أفعال ، فتنقطع لعبادة الله وطاعته ، وتمتنع عن ممارسة الشرور أو ارتكابها ، وتزهد بالحياة المحسوسة، فتصبح مشغولة عن المادة مبتعدة عنها . وعند هذه المرحلة تكون قد أحكمت السيطرة على القوتين الغضبية والشهوية ، وتصبح المحسوسات خاضعة للنفس ، تنفذ أوامرها ، وتستجيب لمطالبها ، " فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية ،وغلبتها بتقليل الطعام، وتكثير السهر، فإنها تتخلص أحياناً إلى عالم القدس"

(٨٥:٤٠)٠ وتكون قد انتقلت من مرحلة العمل إلى مرحلة النظر، وهي القوة النظرية التي تُشكِّل الجزء الثاني من قوى النفس الناطقة ، فتقبل الصور بالفعل، وتصبح المعارف والمعقولات في متناولها . وتصل إليها مباشرة ودون وسيط، عَبْرَ سلسلة من الاشراقات والانعكاسات التي يتركب منها البناء الوجودي ٠

إن هذه الفيوضات من إشراقات المعرفة تربط الأنوار من أعلى إلى أسفل، حتى تصل إلى آخر الأنوار الكونية، وهو روح القدس، فيكون من إشراقاته النفس الانسانية التي تتجه إليه، فيشرق عليها حسب استعدادها٠ وكذلك فإن ما تدركه النفس من الروح القدُس يكون حسب استعدادها لتلقي العلوم المعرفية مباشرة ٠

ويكون صفاء الادراك، وقوة الاشراق على قدر مقاومة النفس للحس ، وتجردها عن المادة " فتتّصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها " (٨٥:٤٠) ٠ فتثرى نفس الانسان بالعلوم المعرفية، وتفيض عليها أنوار الله، فتتكشف الحقائق أمامها وتعلم بالمغيبات ٠

لقد استخدم السهروردي مصطلح "النور" رمزاً لإزالة حواجز الظلام التي تُظلِّل طريق السالك عندما يقصد عالم الأنوار ، كما في قوله عن نفسه " أخذت شمعاً في يدي وقصدتُ إلى رجال قصر امي " (١٤٢:٤٩) ٠ وترمز الأنثى عنده للامور المادية ، بينما يرمز القصر المحصن لعالم المعقولات الذي لا تشوبه المادة . والوصول إليه يؤدي إلى إغلاق "باب المدينة " كدلالة على مفارقته لعالم المادة وانتقاله إلى عالم المعقولات ٠

ونفس الانسان التي كشفت الحقائق، وفاض عليها العقل الفعّال ، تبقى عاجزة عن الأخذ بكل المعارف، فلا تعرف كيفية حلولها في البدن٠ وكل ما يتمكن منه الانسان لا يتجاوز إصلاح (خرقة) ، وليس القيام بخياطةٍ كاملة ٠ إنّ انكشاف المعارف وتعلم العلوم كالطب وعلم النفس والفلسفة إنما هو إصلاح (للخرفة) يقع في مقام اعتدال مزاج الانسان ومقاومته للقوى الشوقية ، وسعيه للتخلص من تعلقات النفس بالمادة ٠

أما صناعة النفس وخياطتها من جديد فهذا أمر فوق تصورها ،لأن تركيب الصورة المعقولة مع الهيولى المادي شأن إلهي ، وليس للنفس استعداد بالفعل للقيام بمثل هذا العمل " فذلك العلم غير ميسّر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصدٍ وآلة،

على أني أعلّمُكَ من عِلّم الخياطة قدْر ما يُمكّنك من تصليح خرقتك الخشنة المُرقّعة"(٤٩:١٤٩) • هذه هي حدود ترقي معرفة الانسان ، ويرى السهروردي أنه لا يمكن تجاوزها. وبذلك لا يمكن الوصول إلى أبعدَ مما سُمِحَ له به•

ولدربة النفس وتعلّمها المعرفة مراتب، وأول ما تبدأ به ، حتى تتجرد عن المادة وتكون منتقشة بهيئة الوجود إلى أن تصبح النفس مستعدة لحل كل مشاكلها، وقياسها قياساً منطقياً ، علمُ المنطق الذي يمكّن النفس من التمييز بين الصواب والخطأ ، وإدراك المفاهيم من حيث التحليل والتركيب والاستنباط والاستنتاج والقياس، ومن ثم الوصول إلى نتائج صحيحة .

وبعد أن تتجاوز النفس مرحلة المنطق ينتقل السهروردي إلى مرحلة معرفية جديدة، تجعل النفس مستعدة لتلقي وإدراك العلوم الحكمية والمعرفية، فتتكشف لها الحقائق وتدرك المغيبات عن طريق الالهام• وبما أنها أدركت المقدمات وسارت في طريق عروجها بناءً عليها ، فإنها ستصل إلى النتائج التي تسعى لتحقيقها • وفي حال عجز النفس عن حل لغز أيّ معلومة تلجأ إلى العقل الفعال فيزوّدها بالحقائق عن طريق الحدس • وهكذا تفكُّ طلاسم العالم الذي تعيش فيه ، وتحل المشاكل التي تواجهها في طريق عروجها المعرفي • " فظهرت لي من عجايب معاني كلام الربّ ما لا يدخل تحت حصر البيان " (٤٩:١٥) .

يضع السهروردي النفس على الطريق الصحيح الذي يجب أنْ تسلكه إبان عروجها المعرفي ، ولذلك جعل الفيوضات النورانية، والاشراقات المعرفية ممكنة لكل نفس مريدة ومستعدة • وأشار إلى أن الليل هو الطريق الذي على السالك طيّه لتعرج نفسُه إلى عالم الأنوار ، وبذلك يكون خروج النفس من عالم المادة ، لأن العروج المعرفي لا يكون إلا من خلال رؤيا منامية تعرج النفس فيها إلى عالم الأنوار ، وتخلع عنها جسدها• وبعد أن تتلقى العلوم والمعارف لا تلبث أن تعود ثانية إلى سجنها ، وتلبس جسدها المفروض عليها ، وفي هذا الوقت يُقطعُ عنها فِعْلا المشاهدة والاشراق ، ويتوقف اتصالها بعالم الأنوار وبالعقل الفعال• ويصف السهروردي ذلك رمزاً بقوله " ثم ارتفع على قصر أبي فجرُ النهار، فأغلق البابُ الخارجيّ ، وفُتح باب المدينة"(٤٩:١٥٥)

وبناء على ذلك يكون السهروردي قد حدد عروج النفس المعرفي على أساس مفهوميْ التجربة الروحية والحدسية، والبرهان المنطقي العقلي، بحيث يسير كلا المعطيين معاً وفي نفس الاتجاه • ولذلك فإن حصول الاشراق يتوقف على الحدس السابق والتجربة الروحية • ولكن البرهان العقلي هو الذي يحلل حالة المريد عقلياً ليتم إدراك معناها ، ويمكن فهمها والافصاح عنها للآخرين •

واذا كان المنطق أحد الأسس التي تقوم عليها الفلسفة المشائية وقوامه البحث والبرهان ، وأدواته الاحساس والعقل، ويتم من خلال اتصال النفس بالبدن، فإن السهروردي يرى أن الاشراق المعرفي يكون نسبياً، ويعتمد على قدر استطاعة النفس التحلل من سجن المادة وعتمة البدن . ولذلك جعل السهروردي الحكمة الذوقية الحدسية مقابل الحكمة البحثية المنطقية تتصل اتصالاً مباشراً بموضوعات المعرفة والاشراق، وتردها المعرفة من عالم الأنوار عن طريق العقل الفعّال . وتدرُّج النفس في مراتب السالكين يقربها شيئاً فشيئاً من تلقي فيوض المعرفة من أبيها المقدس و" نور الأنوار" •

ولم يرفض السهروردي المنطق وانما جعله متمماً للحدس الذي يحصل عند المريد، فمتى تكون الرؤيا المباشرة التي تحصل للعارف في اليقظة أو المنام حدسية ، أو كشفاً وتجربة روحية، فإنه يجب على صاحبها أن يمتلك قواعد البرهان العقلي أو المنطق الأرسطي الذي يقوده إلى تحليل حالة الوجد القلبي التي وصل إليها•

وعلى الرغم من هذا التوفيق بين الذوق والمنطق، إلا أنّ السهروردي جعل من البرهان العقلي منهجاً اشراقياً جديداً يقوم على دمْج التجربة الروحية مع البرهان العقلي ، فالذوق والحدس الروحي شأن قلبي يحصل للعارف قبل حصول البرهان ، لأن القدرة على فهم ما يقرأ غير ممكنة دون امتلاك القارىء للحدس السابق عليها " فلم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله لأمر آخر ، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطْعتُ النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك" (١٠:٩) • فالسهروردي يجعل من المنطق والحدس سلّماً يرقى من خلالهما إلى عالم الأنوار الملائكي . فلم يفصل بينهما ، إذ لابدّ للعارج من تجاوزهما والمرور بمراحلهما قبل عروجه إلى عالم الأنوار .

يبدو لي بوضوح أن التوفيق بين العقل والقلب مبدأ يسير عليه السهروردي في فلسفته الجديدة ، فيتجاوز منطق ارسطو بجعل التجربة والذوق الروحي مقدمات في

مذهبه التوفقيّ الذي أسماه " الفلسفة الاشراقية " ، أو " فلسفة نور الأنوار " (٩ : ١٠٧)٠

جـ. درجات العروج المعرفي للسالكين

ويرى السهروردي أن العارف يحدس الموضوع قبل أن يستجلي معناه أو يفهمه ، فيفيض النور وتتكشف الحقائق ، ويحصل العارف على العلم والمعرفة التامين والمناسبين لمقامه من خلال تجربته الروحية التي تقوم على أسس مجاهدة النفس٠ إنّ تحرُّرَ النفس من عوالق المادة يجعلها تدرك الموضوع إدراكاً متكاملاً ، وتعيه وعياً يقودها إلى العروج معرفياً ، فترتفع الحجب عن قلب المريد " فالإبصار هو اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب" (١٥٣:٩) ٠ "

وقد حدد السهروردي مراتب السالكين معرفياً وفق درجة الاستعداد عند كل واحد منهم . فـ "أصحاب السلوك جربوا في أنفسهم أنواراً ملذة " (٥٠١:١١) ٠ والعارف، عنده، يحتل مرتبة من مراتب العارفين الثلاث ، وهي الابتداء والتوسط والمفاضلة٠

وقد انصبت الحكمة في واحدة من هذه المراتب ، فكأنّ العلم والفلسفة سبيلان للمعرفة والحكمة ، والتصوف والزهد أداتان توصلان إلى المحبة والتنزيه ، ومن جمع بينهما فهو الافضل الذي يصل إلى المعرفة الشاملة والكلية ، ويدرك نوازع قلبه التي تحقق له المحبة الشاملة ٠ فالعلم عند السهروردي غاية كل إنسان ، بينما الوصول إلى البحث أمل يرجو امتلاكه كل عالم وفيلسوف ٠ " فأجود الطلبة طالب التألُّهِ والبحثِ ، ثم طالب التألُّه، ثم طالب البحث " (١٢:٩) فيكون المقام الأول من مقامات العارفين مرسوماً بالبحث عن العلوم الحكمية ، والتوغّل في التجربة الباطنية، ويصبح صاحب هذا المقام مكتمل العقل وكامل المعرفة زاهداً في الدنيا ، باحثاً عن الآخرة، يمتلك العلم والدين معاً٠ وقد جعله السهروردي خليفة مرشداً لمن يريد الوصول أو العروج إلى السكينة الالهية ، "فسترتقي إلى السكينة الالهية الثابتة فما فوقها إنْ كان لك مرشداً " (٦٩:٤٧)٠

ويصنِّفُ السهروردي نفسَه في فئة الحكيم المتوغّل في التألّه والبحث، معتبراً أنَّ ما وصل إليه من المعارف والعلوم الحكمية يجيز له أن يكون خليفةً على الأرض،

يرشد العارجين بأنفسهم إلى عالم الملكوت ، لأنه وصل إلى خميرة الحكمة، واستقاها من أصولها في فارس واليونان والهند . وجميع من أخذ عنهم من علماء وفلاسفة توغلوا في البحث والتجربة الروحية ، فكانوا خلفاء عصرهم " فهذا المقام عزيزٌ جداً، حكاه أفلاطون* عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء أنفسهم ، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة "(٢٥٥:٩) ويقصد نفسه.

لقد أشرت إلى الرمزية والباطنية التي اعتمدها الكثير من المفكرين والفرق الكلامية السابقة على السهروردي ، واستخدموها أداة تتجيهم من عقاب وشرور حكامهم السياسيين . ولذلك لجأوا إلى التلميح وابتعدوا عن التصريح ، واستخدموا الرمز للعامة . والحقيقة للخاصة، فبدأوا يفسرون كلامهم على ظاهره، ويبقون باطنه حقيقة تخصهم لا يطلّع عليها سواهم .

وهذا النمط من الغموض ساد لدى بعض الفرق الكلامية الاسلامية أمثال الاسماعلية والشيعة وغلاتهم . والسهروردي ثمرة هذه المدارس وتلميذٌ من تلاميذ معلميها ، ولذلك نجده يعبر عن آرائه وأفكاره المضادة والمعادية للحكّام السياسيين بأفكار فلسفية ، يفهم حقيقة معناها كل من توغل في دراسة كتبه وانتاجه . ولذلك اعتبر نفسه

---

* أورد السهروردي أقوالاً نقلها عن أفلاطون، ودلل فيها على إمكانية وصول الحكماء الى خميرة الحكمة، بعد أن يكونوا قد ألمّوا وتوغّلوا في البحث والتجربة الروحية . ويقول على لسان أفلاطون " إني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني مجرد بلا بدن، عريّ عن الملابس الطبيعية، بريّ عن الهيولى ، فأكون داخلاً في ذاتي، خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً ، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الاعلى الشريف " (١) ولم تُذكرْ هذه الأقوال في كتب أفلاطون ، أو على لسانه ، كما لم يذكرها الفلاسفة الذين اخذوا عنه . إلا أنّ السهروردي اوردها في كتابه " الحكمة الإلهية " منقولة على لسان أفلاطون .
كما ورد في قول آخر لهرمس " أنه صعد بنفسه الى العالم الأعلى وحصلت له نفس الملكة التي حصلت لأفلاطون " (٢)

(١)السهروردي ، في الحكمة الالهية، مجلد ١، تصنيف هنري كوربان، طبعة اسطنبول، مطبوعات دار المعارف، ١٩٤٥، صفحة ١١٢ .

(٢) السهروردي ، في الحكمة الالهية ، مجلد ١، تصنيف هنري كوربان ، طبعة أسطنبول ، مطبوعات المعارف ١٩٤٥ ، صفحة ١١٣ .

الخليفة الوحيد المؤهل لإرشاد الناس، وتوجيههم إلى طريق الخير التي تقودهم إلى السعادة والكمال، وتنقذهم من براثن المادية العالقة في نفوسهم ٠ فالحكّام السياسيون ، في نظره ، غير مؤهلين لأن يتولوا الحكم ويرْعوْا شؤون الناس، فقاوم السهروردي أمثال هؤلاء ، ووقف كلَّ ما تعلّمه وعرفه على خدمة هدفه، والقضاء على أعداء الفكر والفلسفة، فعمد إلى نظرية الأنوار بقصد وضع قانون يحدد هوية الحاكم وأوصاف من ينوب عنه من الولاة والوزراء ٠ وجعل الحكمة والوحي اساساً وعاموداً لهذا القانون . فالخلافة ممتنعة على من يمتلك الحكمة وحدها دون ممارسة الرياضة الروحية ٠ فمن " لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على اساطين الحكمة ، فإن ذلك نقص وجهل وقصور" (٢٥٥:٩) ٠

وهكذا نجد أن السهروردي يلتمس الخلاصَ لنفسه وروحه، والسمّو إلى عالم الأنوار، حيث الصفاء والمحبة. فبحث عن الحكمة من مصادرها أملاً منه في رفع مستوى الانسان ، وتنزيهه عن الشرور والأطماع والشهوات ، والوصول به إلى عالم الاشراق المثالي، الذي تكونت فلسفته ونسجت من أشعة نوره الباهر ٠

وتقابل درجات السالكين* إلى عالم الملكوت النوراني أنوار تشكل صور المعرفة التي حصلتّها كل نفس أثناء عروجها إلى عالم الأنوار،فالمبتدئ له نور خاطف يصل إليه عن طريق تنزيه النفس والزهد في الحياة والبعد عن الشرور ، وبذلك يطلع على بعض العلوم المتاحة لنفسه على شكل بروقات ذهنية، وإشارات معرفية، تردها من عالم الأنوار، وتصبح مستعدة للانتقال إلى مرتبة أسمى تردها بالعلوم الدينية ، وبتجُردها عن الشهوات واللذات الحسية٠ فتلجأ النفس إلى الاسراف في الدعاء والذكر والصلاة إلى الله بأن يخلّصها من عالم الحس ويجردها من المادة، ويرفعها إلى عالم الأنوار "فيلقي الله التقديس في قلوب الذين أدّوا إلى المحاريب [أي الذين واظبوا على زيارة المساجد من أجل أداء الشعائر الدينية ، وتعلُّم أحكام دينهم] يقرأون الأذكار، وينادون ربهم فيقولون :

* يصنف السهروردي في مقدمته لكتاب " حكمة الاشراق" درجات السالكين كالآتي : المراتب كثيرة وهم طبقات ، وهي هذه : حكيم متوغل في التألّه عديم البحث، حكيم بحّاث عديم التألّه ؛ حكيم الهي متوغل في التألّه والبحث ؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ، حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه ؛ طالب للتألّه والبحث، طالب للتألّه فحسب ؛ طالب للبحث فحسب ٠

إلهنا اطمس عنا غياهب الفكر ، إلهنا أتيناك طائعين، وأشارت اليك الأرواح بالتقديس ، طالبات الرقيَّ إلى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح ونورك الرشيد" (٢٤٦:٩) .

وهؤلاء قد تردهم البوارق النورانية وروداً خاطفاً سريعاً يكاد يذهل البصر وتغشى النفس من قوته ، فيثبت الله نفس المريد، ويجعلها مهيأة لتقبُّل مثل هذه البوارق النورانية التي تخطفها أثناء الخلوات والصلوات، وخلال نسيانها لبدنها وتجردها لذكر الله، واستجلاء نوره " فيحسب نفسه كأنها قد فارقت الأقطار والجهات والأزمان معلقة، مجردة، مفارقة، مخلصة، زماناً طويلاً. فإنّها لو دامت هكذا فسيأتيها برق وهو نور فايضٌ على النفس من العقل، لذيذ يمرّ كالبرق الخاطف" (٢٥:٩) . وتصبح النفس سعيدة بهذه الأمور اللطيفة . وهنا تصبح هذه النفوس مؤهلةً لتعليم غيرها من النفوس المبتدئة كيفية ورود البوارق الخاطفة ، فيقرّب الله إليها نفوساً أخرى، ويجعلها تتشبث بها، لتكون وسيلة تتعلم بوساطتها كيفية حصول اللذة والسعادة " فيكون الساري أثره في اسعاد صاحبه في امور لطيفة ، وميل النفوس وعشقها إليه ، وتعظيم الأمم له ؛ لأن الألق الساري إليه من أرباب طلسمات سعدية معّظمةٍ معشوقة " (٥٠٤:١١) . وهذا يعني أنّ النفس التي تردها البوارق النورانية بعد استعدادها التام وقبولها لاشراق هذه البوارق تمتلك الشجاعة والغلبة وتصبح قاهرةً لغيرها من النفوس . وهذا يُلزِمها امتلاك العلم والمعرفة والفضيلة التي تميّزها عن غيرها . وهكذا تتهيء النفس لأخذ مكانة اجتماعية مرموقة ، ويمتد نفوذها بين الناس ، وتمتلك زمام الأمر والنهي في الشؤون الدنيوية . وفي هذا إشارةٌ إلى الولي الذي يمدّه الله بالمعرفة العلمية والقدرات الجسدية ؛ لتكون مُعينا له على التفاف الآخرين حوله . وقد يتمكن من القيام بعملٍ معجزٍ كرامة من الله له وتعظيماً لمكانته بين الآخرين .

وقد ألبس السهروردي المبتدئ في عروجه المعرفي حلّة صوفية، وجعله مطمئن النفس؛ ليكون مرقاة يعرج عليها السالك في مرحلته الثانية متجاوزاً بذلك حالة الصوفيّ العملية والنظرية . ولا يأخذ هذا التجاوز معنى القفز عند السهروردي، بل هو احتواء لا بدّ للعارج من المرور به ليصل الى المرحلة الأخرى الاشد شرفية والاكثر معرفة . وبذلك يكون تعلّق النفوس الاخرى ، التي لم تصب ما يكفي من المجاهدة ، وفقاً لعروج النفس المعرفي والوجودي تعلّق العلة بمعلولها والأنوار القاهرة بالأنوار المقهورة. وتصبح النفس السعيدة قاهرةً لغيرها من النفوس الانسية ، وتكون لها الغلبة على الأرض.

وعلماء المتصوفة ، عند السهروردي ، يُصنِّفون في مرتبة الحكماء المتألهين الذين قصدوا "نور الأنوار" لتجريد النفس عن نوازعها الشهوانية والحيوانية، وعزفوا عن ملذات الدنيا . فأخذوا يبحثون عن عالم الأنوار بممارسة الطقوس والعبادات الدينية ، فكانت تردهم الأنوار في مناماتهم بالحدس والالهام فيطّلعون على بعض الحقائق التي حدثت ، ويؤيَّدون من عند الله بأفعال تقصر عنها قوى نوعهم ؛ ليعلم الناس أنهم فيما يقولون صادقون ، ويتلقّون من لدن حكيم عليم ، فتتبعهم الكافة . وهكذا يصبح الحكيم المتألّه مؤهلاً لتوجيه تلاميذه إلى طرق عروج النفس إلىعالم الملكوت لتلقّي العلم والمعرفة من عالم الأنوار ، " فيأمرهم بتزكية النفس ، ويكرر عليهم للتحكيم والتذكير" (١٤٧:١٢) .

وأما الأنبياء فقد زوّدهم الله بمعجزات خارقة للعادة ، ومتجاوزة لقدرات الانسان العادية . والنبي يتلقى معارفه من الوحي مباشرة، فيحصل على قدر من القوة تجعله نداً قوياً لقوى الظلم ، فتصبح أقواله وأفعاله مصدّقةً " وقد تحصل هذه الدرجة للاولياء والأنبياء ، ولكن الأنبياء مخصوصون بمزيد درجة: وهو أنهم مأمورون بإصلاح الخلق وأداء الرسالة دون الأولياء " (٢٧١:٤٨) • ولذلك يقومون بتبليغ الرسالات السماوية للناس بعد أن يوحي لهم الله بالكتاب السماوي عن طريق جبريل ، ويقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

والحكمة الالهية التي تحدسها النفس عن طريق الكشف والذوق لا تحصل لكثير من الناس ، وهي لا تجوز الا للذين قصدوا الله في حياتهم ، وبحثوا عن الخلاص من عالم المادة إلىعالم التجريد • والمتقدمون في الطريق " تفنى لديهم كلمات "أنا " " وأنت" "وهو"• في بحر الفناء . وهنا تسقط الأوامر والنواهي ، ويحظى الواصل بالأنوار القدسية في الحضرة الالهية . وهذا هو مقام الفحول من الأنبياء والحكماء " (٣٣٩:٨) . فعندما يتجرد السالك من جسده ، ويخلع بدنه عنه، يصبح في مكان متقدّم من عالم الأنوار، ويقترب درجة أخرى من " نور الأنوار"، وتتكشف له الحقائق ، ويصبح حكيماً متوغلاً في البحث متوغلاً في التألُّه ، ويكون صاحب هذه المكانة قد جمع بين الذوق والمشاهدة ، وامتلك الحدس والفكر معاً•

إن السهروردي يبحث عن عالم مثاليٍّ مرتب وفق ترتيب عالم الأنوار. فإذا كان "نور الأنوار" مسيطراً على بقية الأنوار فإن الحكيم المتوغل في التألّه المتوغل في البحث قادرٌ على حكم مجتمع مثالي لا شرور فيه ولا ضغائن، يخضع لحكمه ما دام موجوداً ،وعند غيابه ينوب عنه الولي أو القطب عند الصوفية " فإن اتفق في الوقت متوغل في التألّه والبحث ، فله الرئاسة ، وهو خليفة الله، وإن لم يتفق فالمتوغل في التألّه المتوسط في البحث، فإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التألّه عديم البحث وهو خليفة الله " " ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتألّه مستولياً ظاهراً مكشوفاً ، وقد يكون خفياً" (١٢:٩) .

وبعد هذا العرض للبعد المعرفي عند السهروردي يمكنني استظهار مدى تفضيل السهروردي للوجود النوراني على الوجود البرزخي المظلم، ومقابلته لهما في فكره وفلسفته الاشراقية. فالسهروردي يثور على واقع الامة الاسلامية التي تقوقع التفكير عندها، وانحصر في بوتقة النقل والوحي ، ولم يتمكن من تجاوز الهوّة التي ترامت في احضانها السياسة، وأصبحت مسيّرة تلبس ثوب الدين. فالسهروردي ينزع الى الهروب من واقع أليم عجز عن تغييره فكراً وعملاً .

واجد أنَّ السهروردي قد نفر من واقعه المنقوش بشتى الشرور والمظالم ، فرسم عالماً ووجوداً لا شرور فيه ، وجعل فلسفته الاشراقية نواة القانون العادل الذي يمكنُ أنْ تحكم عالمَه المجرد ووجوده المنزّه، لأنها صحيحة . وعند محاولته تطبيق مبادئه في واقعنا وفي المجتمع الإنساني لم يجد التربة الخصبة في واقعه الاجتماعي، ولذلك ثار على هذا الواقع . فكان هروبه الىَ عالم الانوار يفسر رفضه لعالم الحس المادي وما كان منه الاّ أن ضخّم فرديته وذاته ، ولجأ الى الانسان الكامل الذي يحقق ذاته في عالم الأنوار ، فأسقط ذلك الواقع النوراني المجرد من الشرور والآلام على عالم المادة الذي تقبع في ثناياه اجسادنا ، وتدفعنا الى ممارسة الرذائل والخبائث . وتصوّرَ عالماً جديداً منزهاً مما قد يؤرق النفس خلال حلولها المؤقت في الجسم .

(الفصل الرابع)

البعد الوجودي للعروج

إذا كان السهروردي قد صنف درجات السالكين وتدرّج بهم حتى أوصلهم إلى أبواب الملكوت، وجعل الاتصال فيما بينهم وبين العقل الفعال اتصالاً مباشراً ، وإذا كان ما ذهبت إليه ، من اسقاطه لدرجات الأنوار على نفوس السالكين، بحيث تصبح الأنوار مُثلاً للنفوس في الأرض ، صحيحاً فإن السهروردي يجعل الوجود بذلك على نحوين : وجودٍ للنفوس البرزخية يبتدئ من عالم المادة والبرزخيات، ويتدرجُ بالنفوس الانسانية الناطقة، وأعلى درجاته مرتبة ما دون فلك القمر مباشرة أو ما دون العقل الفعال • أما الوجود الثاني، فإنه وجود الأنوار الذي يبتدىء من فلك القمر لينتهي بنور الأنوار أو واجب الوجود ، مروراً بمراتب من الأنوار تتوسط هاتين الرتبتين •

ويترتب الوجود العنصري حسب الاشرفية ترتيباً تصاعدياً من الأخسّ إلى الأشرف ؛ من الهيولى القائمة على " التراب والماء والنار والهواء إلى النبات ثم الحيوان ذي النفس الناطقة " (١٨٨:٩) ومن هنا يحصل نوع من الاتصال مع العقل الفعال ، بينما يترتب الوجود النوراني تنازلياً من الأشرف إلى الأخسّ، في سلسلة من الأنوار تصدر منه وتفيض عنه ، أول مراتبها النور الابداعي الأول أو الأقرب ، وله ماهيةٌ ووجوبٌ بغيره ، وإمكان في نفسه • فهي ثلاثةٌ " فبتعقُّلِ الوجوب ونسبته إلى الأول يوجب عقلاً وبما يعقل من إمكانه يوجب جرماً فلكياً، وبما يعقل من ماهيته نفساً ، فنسبته إلى العلّة أشرف فيوجب بها وهو العقل، وإمكانه أحسن الجهات فاقتضى الأحسن ، وهو المادة " (١٤٤:١٢)

أ. أقسام الوجود

وهكذا فإنّ السهروردي يقسم الوجود النوراني إلى أقسام ثلاثة : ، العقل والنفس والفلك ، محاولاً إيجاد علاقةٍ متينةٍ تربط هذه الأقسام بعضها ببعض ، وتتمكن من خلالها الأنوار من التصرف مع ما فوقها وما تحتها من أنوار أخرى. فجعل العلّة والمعلول والأشرف والأخس والقاهر والمقهور أساساً لهذه العلاقة،حيث أن واجب الوجود يعتبر علّةَ الوجود كله ، وهو سبب وجود باقي الموجودات ، ولولا وجوده وفيضه النوراني لما كان الوجود ، فهو الذي يرجح الكائنات الممكنة بالنسبة له ، ويجعلها واجبة لما تحتها •

والنور الأقرب ممكن بالنسبة لواجب الوجود ، ولكنه واجبٌ بالنسبة لما تحته، وكذلك هو مقهور بالنسبة له ، وقاهرٌ لما تحته ، وهو عاشق بالنسبة له ، ومعشوق لما تحته.

وهكذا ترتبط الموجودات النورانية بروابط متينة تحدد العلاقات فيما بينها " فلا بدّ من علل متناهيةٍ ... والحد الحادث يستدعي مرجّحاً حادثاً غير خليّ عنه زماناً ، وكذا مرجحه، فلا خلل ولا انقطاع "(١١:٤٠٨) .

فالسهروردي لا يقلل من قيمة مبدأ الأشرف والأخس بالنسبة لقاعدة العلّة والمعلول ، فكلاهما في الأهمية نفسها ، اذ ليس من الممكن وجود الأخس قبل وجود الأشرف، فوجودُ الأخس مرتبط بوجود الأشرف ، والأشرف النوراني هو "نور الأنوار"، ويليه النور الأول فالثاني فالثالث .... وهكذا حتى النور العاشر، وهو أخس مراتب عالم الأنوار ، فوجود أحد الأنوار إثبات لوجود ما قبله .

إلا أن قاعدة الأشرف والأخس تعني أن في العلّة من الشرف أكثر مما في المعلول ، وإن وُجد الأخس فإنه يقتضي وجود الأشرف " فإذا كان الممكن منه الأخسُ والأشرفُ ، ووجد الأخسُ فيدل على أن الأشرف وُجِد أولاً " (١٦:٥١) وإذا كان عالمُ البرازخ غير منتظم في تدريبه ، فبالضرورة سنجد أن عالم الأنوار عالمٌ دقةٌ في النظام والترتيب .وهنا لا يجد السهروردي مشكلةً في كيفية صدور المعلول عن علته ؛ لأن كليهما يندرج تحت الجنس نفسه . ولكن الاختلاف بين الأنوار المجردة اختلاف بالمرتبة لا بالنوع (كما هو حاصل في الانواع الارسطية) ، والتمييز بين الأنوار لا يتم عن طريق الأنواع المنفصلة القائمة بذاتها ، وانما عن طريق كمال هذه الانوار أو نقصها . والاختلاف من حيث النقص والكمال يكفي لاظهار مبدأ العلة والمعلول . لذلك يكون التمييز بين الأنوار الجواهر والأنوار العارضة من حيث النقص والكمال لا من حيث النوع ، فالأنوار كلها ذات حقيقة واحدةٍ لا اختلاف فيها . والنور لو لم يكن حقيقةً واحدة لوجب انقسامه إلى اجزاء ، ولأصبح متكثّراً ، وبذلك يستحيل صدور الأنوار ؛ لأن النور لا يصدر مما ليس بنور " فالتفاوت بين الأنوار ليس إلا بالأشدية والكمال " (١٣ : ١٦٨). وهكذا تتراتب الموجودات النورانية في السلسلة الوجودية حسب شدة النور أو ضعفه ، فتكون غنية أو فقيرة ، قاهرةً أو مقهورة ، علّةً أو معلولة.

حتى إنّ أتباع المشائين اعترفوا بدقة نظام عالم البرازخ ، فإذا كانت "عجايب الترتيب واقعةً في عالم الظلمات والبرازخ ، والنِسَبُ بين الأنوار الشريفة أشرف من النِسَب الظلمانية فتجب قبلها .... والعقل يحكم بأن الحكمة في عالم الأنوار ولطايف الترتيب وعجايب النسب واقعة اكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها" (١٥٥:٩) .

وبذلك يكون الوجود قد اتسق ضمن ترتيب نوراني هابط من الأعلى إلى الأسفل . فأوّل السلسلة واجب الوجود وآخرها نور (اسفهبذ) أو عقل فَعال ، ينتهي إلى الوجود العنصري من حيث الشرفية، أي أن الترتيب بدأ من الأخس إلى الأشرف ضمن ترتيب تصاعدي ، حتى ينتهي بالنفس المجردة عن الهيولى. فالنفس النورانية التي تعتبر حلقة وصل بين عالم العنصريات وعالم الأنوار هي نهاية حلقة الأنوار النازلة من الأعلى إلى الأسفل، ونهاية حلقة البرزخيات الصاعدة من الأسفل إلى الأعلى. " فابتدأ الوجود من الأخس إلى الأشرف حتى انتهى إلى النفوس الناطقة ، ثم صارت النفوس المستكملة المتطهرة بعد المفارقة عقولاً ،صُنْع الله الذي أتقن كل شيء كان من العقل ثم صار إلى العقل" (١٤٣:١٤) ولطالما كان العقلُ يُمثّل مرتبة وجودية في عالم الأنوار ، فإن ارتقاء النفوس المستكملة المتطهرة وصيرورتها عقلاً، إنّما هو تحول في رتبتها وجودياً •

أما عالم البرزخ ومادة الأفلاك فهو عالم ظلماني تكثر فيه الشرور والشهوات، مما يعيق قبوله واستعداده لاشراق الأنوار عليه ، لكن الأفلاك تختلف عنه كونها دائمة التوجه إلى "نور الأنوار" ،وليس لها قوى شوقية وحيوانية تدفعها للقيام بالاعمال الشرّيرة، وإنّما هي تتمتع بما يرد عليها من الأنوار واللذات النورانية " فالأفلاك ليس لها شهوة ولا غضب ولا نزوع حيواني ولا مشاغلٌ عن الحق . وهي اولى باللذات الروحانية والأنوار الشارقة " (٦٩:٨) ولذلك كانت دائمة الحركة ، وحركتها دورية مستمرة لا تنتهي ، مما يجعل استمرار الاشراق النوراني عليها ثابتاً لا يتوقف ، ومما يجعل استمرارية الفيض الوجودي عليها أيضا ثابتةً • وهذه الحركة تكون بموجب الفيض من واجب الوجود الذي يوجب استمرارية دورانها بحركة دائمة •

وهكذا يستمر وجود العالم الروحاني والعنصري . ويؤكد السهروردي "أنه لا بّد من سلسلةٍ غير متناهية ، لا تجتمع آحادها ولا تنقطع. وينبغي أن يكون في الوجود حادث متجددّ لا ينقطع ، وما يجب فيه التجدد لماهيته ، إنما هو الحركة " (١٧٤:٩)

واذا كانت نفوس الأفلاك قد اتسقتْ ضمن هذه المنظومة الفلكية دائمة الحركة ، فهل يعني ذلك ثباتها وعدم تغيرها ؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو فكيف يمكن تفسير عروج هذه النفوس ؟

إن ثبات الحركة بين قطبين ليس سوى ثبات بالقوة ، ولكنها قابلة للتغيُّر من مرتبة إلى مرتبة أخرى يكون فيها إشراق النور من الأنوار عليها أشد، وتتابع الاشراق يؤدي إلى رفع مكانة كل نور تنعكس عليه هذه الاشراقات، فينتقل إلى مكانةٍ أشرف مما كان عليه " فحركات الأنوار ليست لمجرد تشبُّه في إخراج الأوضاع إلى الفعل بالقوة ، فإنه لو كان كذا ما دام دورانها على قطبين ثابتين ، فإنه لذلك يدوم ثبات حركتها على القطبين بأوضاعٍ ثابتةٍ لا تتغير بسبب ثباتِ القطبين بالقوة ، وهي تنالُ أنواراً لامعةً مقدسيةً ، فتنبعث عنها حركات، ثم تُعدُّ تلك الحركات لإشراق آخر ، فلا تزال الاشراقات موجبة للحركة والحركة معدةّ للإشراقات " (٤٤٣:١١) . وهكذا فإن ترتيب الأنوار يتغير من حيث المكانة والأشرفية ، لا من حيث المكان والبعد الزمني . ولذا كان عروجها من الأخس إلى الأشرف عروجاً في المرتبة لا عروجاً في المكان ، وأصبحت مضاعفة الاشراقات النورانية على النور الواحد تُعِدُّه لعروجٍ وجوديٍّ شرفيٍّ يقرّبه من نور الأنوار مكانةً . فيكون إدراكها لذاتها وذات نور الأنوار اكثر صفاء فتعشقه ، وتحس بقهره لها . وعن طريق مشاهدتها له تشرق عليها أنواره " فالمجرّدات تمتاز امتيازاً عقلياً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها واشراقها ... ويقع على المدبرات سلطان الأنوار القاهرة فتقع في لذةٍ وعشق وقهر ومشاهدة لا تقاس بها لذةّ ما " (٢٢٩:٩) .

والأنوار فقيرة بالنسبة إلى ما فوقها ، وغنية بالنسبة لما تحتها ، وباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة لما فوقه يوجب حصول الاشراق النوراني عليه من الأنوار العليا، فمراتب الكمال النوراني تتحدّد وفق درجة الفقر والغنى.

إنّ القهر والمحبة والفقر والغنى ، عند السهروردي ، جهاتٌ عقلية تشكّل أساس البناء الوجودي النوراني ، وعلى أساسها يكون عروج النور من مرتبة إلى مرتبة

أقرب وأغنى ، ولذلك كان انتظام الوجود بناءً لجهاتٍ عقلية تحدّد مراتب الكمال والنقص في مراتب الوجود كله ٠

يرى السهروردي أنّ نفس الانسان مقيمة إقامة اضطرارية في البدن، تجعلها تتحرر من سجنها في لحظة بدء فناء الجسد لتعود ثانيةً إلى حقيقتها ، فتتعرف على ذاتها وتنعم في عالمها الذي فارقته فترة من الزمن ، "فالعالم الذي لا تتطرق إليه العاهات عالم آخر إليه الرجعى الطاهرات من نفوسنا " (٧٤:٤٠)

وبذلك فإن النفس البشرية تعرج من عالم الظلمة إلى عالم النور. وبما أنّ النفس البشرية نور ، وقد أشرت إلى نورانيتها في فصل سابق ، فإنها تتعرف إلى مثيلاتها من النفوس النورانية الأخرى، وتبدأ رحلة جديدة داخل عالمها بحثاً عن المكانة الأرفع التي تجعل الأنوار العليا أكثر إشراقاً عليها، لتنال أكبر قدر، وأشرف مرتبة يمكنها الحصول عليها ، " فشغلها مشاهدة أنوار الله تعالى من كل مشهد ، وهي لا تتحرك إلى السافلين ، بل إلى ما يرتمي إليها من الأضواء القيومية والأنوار اللاهوتية" (٧٥/٣٦:٩)

وبما أن الموجودات السماوية تترتب وفق مبدأ العلة والمعلول ، فإن كل موجود ينتهي عند علته ، ولا يمكن أن يتجاوزها : " فجميع الموجودات متناهية إلى عللها، وعللها متناهية إليه ، كما يقولون "إنّ العقل نهاية النفس ، وواجب الوجوب نهاية العقل ، ولا ينتهي هو إلى شيء آخر " . (٤٦٤:٩)

وهذا يعني أن أعلى مرتبة يمكن أن تعرج إليها النفوس هي مرتبة العقول،وقد ذكرنا قبل ذلك أن العقول هي مراتب الوجود النوراني ٠ فالأشرف على الاطلاق هو "نور الأنوار" الأول ، ويليه العقول ، فالنفوس ، " فالأجرام انطوت في قهر النفوس ، والنفوس انطوت في قهر نورانية العقول ، والعقول منطوية في قهر نورانية المعلول الأول، وهو منطوٍ في قهر نورانية القيوم "نور الأنوار" " (٤٦٥:١١)

والنفوس لا يمكنها أن تصبح قاهرة للعقول لفقرها لها، وغنى العقول عنها، ومع هذا تبقى " النفوس في ماهيتها أنواراً مجردة وقابلة لأنوار قدسية "(٤٦٦:١٤) ، تشرق عليها من العقول القاهرة لها والتي تفوقها بالشرفية . والنفوس لا تحيط بالعقول ولا

تحيط بـ "نور الأنوار" ، لأن النور العالي يقهرها . ولذلك فالعقول تقهر النفوس ، و"نور الأنوار" يقهرها جميعاً، فهي دائمة الفقر للعقول وواجب الوجود معاً، ولا تحيط بهما او تدركهما، فتكون نهايةُ عروجها إدراكَها لذاتها ، " فذاتها معلومة لها دون وسط " (١١٦:١٠) .

ويوضّح السهروردي أن الأنوار جمعيها تتمتّع بالقدرة على مشاهدة " نور الأنوار" ، ولا يحجبها عنه حاجب ، مهما بعدت المسافة الرتبية بين "نور الأنوار" والأنوار السافلة ، فيبقى الاتصال دائماً ، فتستمر عملية الاشراق والمشاهدة ليدوم فيض "نور الأنوار" على الكون . ولكن هذه المشاهدة تتخذ شكلين: " فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الاشعاع من "نور الأنوار" بتوسط ما فوقه رتبة رتبة " (١٤٠:٨)

إن ترقّي النفوس في المرتبة معرفياً يجعلها قادرة على مشاهدة "نور الأنوار"، وكذلك تلقّي اشراقاته النورانية عن طريق العقول التي تتراتب ، كما ذكرنا سابقا • إنّ العقول تبقى فقيرة إلى " نور الأنوار" ، ولكنها بامتلاك المعرفة والعلوم النورانية يكتمل جوهرها ، وبه وجودها • أما النفس فإنها تسعى إلى الحصول على المعرفة لترقى بمرتبتها إلى جوار مرتبة العقول ، فتحصل على لذةٍ هي بحسب كمالها وإدراكها ، لأنَّ " كمال الجوهر العاقل ، الإنتقاش بالمعارف " (٨٠:٤٠) •

اعتبرالسهروردي النور مبدأ وجود العالم ، يفيض من "نور الأنوار" هبوطاً بدرجات متفاوتة إلى أن يصل النهاية السفلى من عالم الملائكة النوراني، فتشكّل كلُّ درجةٍ مرتبةً وجوديةً نورانيةً ، ويكون التفاوت فيما بينها في شدة اشراق النور وفيضه، حتى إذا كان عالمُ البرزخِ اضمحلَّ النورُ ، فتكون المرتبة المظلمة من عالم الوجود ، أي مرتبة الوجود المادي التي تقلّص فيها النور الوجودي إلى الحد الأدنى •

ب . المطابقة بين عالمي البرازخ والنور

ويقيم السهروردي نوعاً من المطابقة بين المراتب في عالم الملائكة النوراني وعالم البرازخ ، ويعتبر النسب بين الوجودات النورانية أشرفَ وأشدُّ وضوحاً من النسب بين البرزخيات ٠

وتبقى النفس المتعلقة بالبدن ضمن اطار البرزخيات إلى أن تجد الاستعداد للعروج برتبتها ، بحيث يكون لها نسبة إلى الوجودات النورانية . ويعتقد السهروردي أنَّ بإمكان النفس الناطقة العروج برتبتها اذا استطاعت أن تتحمل عدداً من الرياضات ، فتبدأ بالتطهر من شرور البدن وظلمته ، إذ إنَّ الانتقال إلى عالم الأنوار ، وتلقيّ الاشراقات غير ممكن ما دام البدن مقروناً بالنفس ، " فما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله " (١٤٩:٤٩)

والتطهر يكون بتوصيل الفضيلة ، مما يستلزم مجاهدةً للنفس مع طلبٍ للعلم والمعرفة. ولذلك واظب السهروردي على الدعاء لربه بأن يخلّصهُ من ظلام الجسد ، وأن يطهّر نفسهُ من عوالق البرزخ، لتتمكن من مشاهدة أنوار "نور الأنوار" ، وتلقِّي المعرفة عنه . "اللهم خلصنا من العلائق الدِّنية الجسمانية ، ونجّنا من العوالق الرديَّة الظلمانية ، وأرسل على أرواحنا شوارق أنوارك ، وأفضْ على نفوسنا بوارق آثارك " (٤٦:٥٠)

فمتى تخلَّصتْ النفس من عوالق الظلمة والمادة ، أصبحت مستعدةً لعبور طريق السالكين ، طريق العشق الذي فيه يتوسل السالك بالنور إلى النور ٠ وكلّما ازداد عشق النور في شوقه، تنتقل النفس معه من مرتبة إلى أخرى أسمى منها ، حيث تجد ضالتها ، وتتكشف لها مراتب وجودية أسمى مما حصل لها في المراتب السابقة . وبدعاء السهروردي " يا ربنا ورب كل عقل ونفس ، يسر لنا العروج إلى سماء القدس ، والاتصال بالروحانيين، ومجاورة المعتكفين في حضرة الجبروت المطمئنين "(٢٥٢:٩)، نكون قد وقفنا على أبواب مقامات ورتب العروج٠

إنّ للعروج رتباً ومقامات " فإخوان التجريد تشرق عليهم أنوار ، ولها أصناف...* " (٩: ٢٥٣/٢٥٤) وقد جعل السهروردي أولها : أنواراً خاطفة ترد على المبتدئين، وتسمى الطوالع واللوامع ، وتحصل هذه الأنوار لأولئك الذين واظبوا على صلواتهم، وتهجَّدوا في عباداتهم ، وقرأوا القرآن في الليل، وعوّدوا أنفسهم على الجوع والصبر والتحمّل • وثانيها : الأنوار التي ترد عليهم لملكة متمكّنة ، وتتأتّى إثر مضاعفة المريد لمجاهداته وعباداته ورياضته • وعندها يتمكن من مواجهتها أو منعها عنه ، فتصير الأنوار الخاطفة التي ترده سكينة له . ومن ثم يزداد المريد في توغله ورياضته ، وتصير السكينة لديه ملكة تجعله يرى الحجب النورانية كلها بشفافية ؛ لما منحه نور الأنوار من قدرة على تلقي الأنوار السانحة، وكأنها جزء منه فيدرك ذاته • فتصير المعرفة عنده معرفة لذاته ، وإدراكاً لمكنونات نفسه ، ويصبح مستعداً للخطوة الأخيرة التي بها يكون عروجه إلى عالم الملكوت بعد أن تجرَّدت ذاته كلياً عن عالم الناسوت ، وأصبحت مهيأة للانتقال إلى عالم الأنوار "فبعد ذلك يحصل لهم قوة عروج إلى جنبات الأعلى " (١٣:١٣٣) ، وهنا تصبح النفس جزءاً من عالم الأنوار ، وبذلك تكون أبديتها ، إذ لا فناء في عالم الملائكة •

وتبدأ الأنوار تفيض عليها معرفة وحكمة وعلماً بلا وساطة . " فإذا ارتقيت إلى مقام أرفع فستتّصل بها وما فوقها ، وتطّلع على كثير من الأنباء، وتدرك أكثر الحقائق بالرصد الروحاني " (١٣:١١٤) . وفي ذلك يكون لها عروجٌ آخر ، وآخر

---

* "اخوان التجريد يشرق عليهم انوار ولها اصناف: نور بارق يرد على اهل البدايات يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ ، ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ، الاّ انه برق هايل، وربما يسمعُ معه صوتٌ كصوت الرعد او دويٌ في الدماغ ، نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماءٍ حارٍ على الرأس ، نور ثابتٌ زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ ، نور لذيذ جداً لا يشبه البرق بل يصحبه بهجةٌ لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبةً، نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزّية (القريبة) ، ونور لامعٌ في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصاراً ، ونور برّاق لذيذ جداً يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زماناً طويلاً ، نور سانح مع قبضةٍ مثالية تتمكن في الدماغ ، نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني ، نور مبدؤه في صولةٍ ، نور سانح يسلب النفس وتبينُ معلقة محضة ومنها مشاهد تجردها عن الجهات ، نور يتخيل معه ثقل لا يكادُ يطاق ، نور معه قوة تحرّك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله" عن السهروردي ، حكمة الأشراق ص ٢٥٣/٢٥٤ .

بحسب الاشراقات والبروقات النورانية التي فاضت عليها من عالم الأنوار ، فتحصل لها سعادة ما بعدها سعادة ، ولذةٌ ما بعدها لذة، فتعيش حياة كريمة تشوبها السعادة والطمأنينة، ذلك لأنه يصبح لمن وصل إلى مرحلة التجريد مقام وجودي خاص ، يجعله مشاركاً في عالم الوجود بفعالية يستطيع بها أن يوجد مُثلاً بأي صورة يشاء ٠

جـ. خلود النفس وسعادتها

أما السعداء من المتوسّطين ، والزهّاد من المتنزّهين ، فقد يتخلّصون إلى عالم المُثُل المُعلّقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية . وفي هذه المرتبة يستطيع الواحد منهم أن يستحضر " من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك ما يشتهي " (٩:٢٣٠) . وهي مرتبة وجودية ادنى من مرحلة التجريد؛ لأن النفس لا زالت عالقة بشوائب الجسد . وربما نجد في هذه المرتبة هذا النوع من النفوس، وذلك لعلاقتها مع البرازخ والظلمات، وعدم فساد البرازخ العلوية . وهذه هي المرتبة الأخس من عالم الأنوار ، ومنها تنتقل النفس في عروج وجودي إلى مكانةٍ أشرف٠

ويعتقد السهروردي أن هذه المرتبة الوجودية مرتبة يعترف بوجودها السالكون من الأنبياء والأولياء ، والمتألهون من الحكماء ٠ ويكون للسالكين فيه " مآرب وأغراض من إظهار العجايب وخوارق العادات . والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون من العجايب " (٩:٢٣٠) .

ويبدو من تعليقات الشيرازي على أقوال السهروردي أن الانسان قابل لأن يستوعب مكانته من الأنوار المجردة في حالتين : أولهما : حالة الموت ، فيتجرد الانسان من خلاله كلياً عن البدن ، وعن عوالق المادة . وبذلك ينتقل بالنفس إلى عالم المثل كمرحلة من مراحل الاقتراب من "نور الأنوار" . وثانيهما : حالة الاتصال النفسي بعالم الأنوار دون مفارقة الجسد . وقد تناول السهروردي هذه القضية من خلال العروج المعرفي الذي يمكّن النفس من الاستحواذ على بعض الأفعال الخارقة . التي تتمكن منها بإشراق وكرم من "نور الأنوار" من النفاذ في عالم الحس والمادة ٠

لذلك وجدنا أفعالاً خارقة لبعض المريدين الذين تجردوا عن القوى الشهوانية والغضبية ، وتمكنوا من السيطرة على قوى النفس المختلفة ، وتوجيهها بما يخدم هدفهم

وينمّي قدراتهم • وبهذا يُمكن القول إنّ السهروردي يعتقد بأن العروج الروحاني المعرفي يؤدي إلى العروج الذاتي الوجودي • فمعرفة الله والتقرّب منه تخرج عند السهروردي من مبدأ الوصول إلى " نور الأنوار " . ومعرفة الله من خلال العقل تشبه من يبحث عن الشمس من خلال مصباح . ولذلك تبقى معرفة الانسان ناقصة إذا ما قصد منها البحث عن الذات الإلهية . ومع ذلك فهي تعتبر معرفةً حقيقية تتجسّد في الاتصال المباشر به من خلال انتقال النفس إلى عالمها الأصل إلى عالم الأنوار •

و فكرة العروج على هذا النحو ، عند السهروردي ، تتجاوز مفهوم تزكية النفس عند ابن سينا • إن العروج الوجودي هو حتماً أسمى من العروج العقلي والاتصال مع "العقل الفعال" . فابن سينا بفلسفته المشائية وضع أقدامه على أول الطريق الاشراقي ، ولم يكمله• فجاء السهروردي وجعل الذات الانسانية (نفسه) قادرة على الوصول إلى مرتبة الأنوار المدبرة، وهي أكثر قرباً من "نور الأنوار" ، وأكثر تلقّيا ومشاهدة لأنواره. وبذلك تستكمل عروجها الوجودي في عالم الأنوار عملاً وسلوكاً، بعد أن بدأته علماً ومعرفةً، وتهيّأت لتصبح واحدة من عالمها الأم ، لتستغرق بلذة تأمُّل "نور الأنوار" • وتصبح النفس الانسانية في مكانة شريفة تجعلها مجردة تماماً ، وصافية صفاءً يجعلها في حالة من الكشف النهائي • وهذا هو الموت الحقيقي ، لأن البدن والعالم البرزخي كانا يشكلان حُجباً بالنسبة للنفس•

و نعمة كشف الحجاب ، في أسمى مراتب العروج الوجودي ، كما يرى السهروردي، تمكّنُ السالك في حالتي النوم واليقظة من رؤية وجه الله، فتشاهد أنواره، وتتلقّى المعارف والعلوم مباشرة عنه، وتدرك المثل والصور الكونية كأنها شيء خاص بها ،متمكنة من الحصول على المعرفة المباشرة ، دون مُعلّم أو مرشد •

وهكذا تصل النفس إلى غايتها القصوى ، حيث كمالها الذي تطلب، فتنال لذتها وسعادتها بقرب نور الأنوار ، مبتهجة ومسرورة لما وصلت إليه، "فتنال السياحة الحقيقية في أبحر النور، والطيران الحقيقي في الملكوت ... فقد وقعت هذه النفس في رياض الأفق الأعلى ، مبتهجة بربٍ دعاها إلى ذاته فآوى" (٩٣:١٣) . فالقِدّيسون من أصحاب النفوس المستعلية ، المنزّهون في حضرة "نور الأنوار" ، قد يحصل منهم ملائكة فيتحولون بإرادة من الله إلى ملائكة معصومين ومنزهين ، لا يصدر عنهم الشر ، ولا

يكون منهم الا الخير ، ولا يتلقون غير العلوم والمعارف ، فيطّلعون على المغيبات الكونية. فتكون مكانتهم الأقرب إلى الله من عالم الملائكة ، فيخلدون في حضرة "نور الأنوار" وواجب الوجود الواحد الأحد •

إن هذه المرتبة الوجودية يكون لها تجلّيها المعرفي أيضاً ، لأنها مرتبة امتلاك العلوم الحقيقية الذوقية الكشفية والبحثية النظرية ، اذ تستطيع النفس معاينة المعاني والمجردات بالأنوار الاشراقية المتتالية والمتفاوتة التي حصلت لها بسلب النفس عن البدن، وتجريدها عن عوالق المادة ، إضافة إلى أنّ اطّلاعها على المعاني والمجردات تطلّب في بادئ الأمر جهداً فكرياً ، وحجة ودليلاً قياسياً قائماً على علوم المنطق •

والسهروردي يشير في مؤلفاته إلى أن هذه الغاية لا ينفذ إليها كل مريد، ولا يحصل عليها الا فئة قليلة من الحكماء ممن امتلكوا الحكمة الالهية المبنية على البحث والكشف والحكمة والفلسفة معاً • وقد عدد لنا بعضاً من هؤلاء ممن قصدوا طريق "نور الأنوار" ، وتطلّعوا إلى الحضرة الالهية صاعدين إلى المعارج العلوية . هؤلاء الذين جعلَ السهروردي أمثالهم خليفة الله في الأرض ، ووصفهم "بالتوغّل في التألّه والبحث " (١٢:٩)

الخاتمة

لقد برع السهروردي في الفلسفة والتصوف، فبعد أن استوعب كل العلوم الدينية، توجه الى الفلسفة والتصوُّف ، وصاغهما في قالب واحد ، لتشييد صرح إشراقي ينفرد به ، ويتوحَّد في تحصيله ، وقد استطاع أن يطور عقيدة النور والظلمة الايرانية القديمة واقام منها نظاماً إشراقياً إنفرد به . وكان السهروردي يعي أنّ اتجاهه الفكري الخاص يتعارض مع معتقدات غالبية الناس في بلاد الشام والعراق . ولعله كان يعرف أنّ مثل هذا الأمر قد يجرُّ عليه غضب السلطة الأيوبية التي كانت تستمدُّ سندها من فقهاء السنة المتشدّدين . ولعل هذا الأمر يفسرُ لماذا لقي السهروردي حتفه دفاعاً عن أفكاره ومبادئه الإشراقية .

لقد بنى السهروردي فلسفته الاشراقية وجودياً ومعرفياً على أساس من تزكية النفس، لتنتقل من عالمها الاضطراري في هذه الحياة ، وقد حلّت فيه عندما لازمت جسدها، فتسمو إلى عالمها الأزلي الذي نزلت منه في الأصل • والركن الأساسي في فكرة السهروردي هو النور ، فالنفس نور ، والله "نور الأنوار" ، والملائكة نور ، والعالم المادي سلبٌ للنور . وهكذا يكون الانتقال الوجودي للنفس من ظلمة الجسد إلى مكانةٍ أخرى كلّها اشراق ونور . وصعود النفس على هذا النحو هو كشف معرفي بعد أن تتجرد تماماً من عوالق المادة والحس . وهي رحلة عروج معرفيّ عَبرَ الوجود النوراني• وكلما تقدمتْ درجةً في عالم الأنوار كان تحصيلُها العلميُّ أوسعَ وأشمل ، وكانت مشاهدتها للأنوار أكثر جلاءً ، وإشراقُ الأنوار عليها أشدَّ وأعظم • وبذلك أكّدْتُ أن الوقوف الحقيقي على فلسفة الاشراق يجب أن يتمَّ من خلال الربط بين المعرفة والوجود• وعروج النفس عند السهروردي اتخذ شكلين : موتاً أصغر، قائماً على الأحلام والمنامات ، وموتاً أعظم قائماً على مفارقة النفس للجسد مفارقةً أزلية تعيدها إلى عالم الأنوار عودة نهائية •

لم يجعل السهروردي للنفس وجوداً في عالم البرازخ قبل وجودها في البدن، ولذلك جعل معنى هبوطها من عالم الأنوار مختلفاً عن معنى الهبوط الأفلاطوني، لأنه

هبوطٌ في الرتبة النورانية وليس نـزولاً مكانياً مـن عـالم اُلمُثل الأعلـى إلـى عـالم الجسد البرزخي٠

لقد بررتُ سببَ رفض السهروردي الاعتراف بدور ابن سينا في بنـاء فلسفته الاشراقية، وادّعاءه التفّـرد بـالربْط بيـن المنطـق والبرهـان العقلـي مـن جـانب ، والحـدس المباشر القائم على المبادىء الروحية من جانب آخر ، واتفقْتُ مع هنري كوربـان فـي أن غاية ما توصّل إليه اُبن سينا ، بما يخص الفكر الاشراقي ، كان بداية الفلسفة الاشـراقية٠ وأقول : إنّ ما أنجزه ابن سينا في سبيل بناء فلسفة إشـراقية، يعتـبر خطـوةً هامـة دفعت السهرودي إلى الإنطلاق في وضع أسس ومبادىء للاشراق النوراني تقوم علـى الحـدس الروحاني مع محاولةٍ يائسةٍ لدعمه بأسلوب منطقي ٠

وأخيراً قمت بتحديد توجُهات السهروردي فـي هروبـه إلـى عـالم الأنـوار المجـرد، وإسـقاطه عـالم الملائكـة النورانـي علـى عـالم البـرازخ المـادي ، ومطابقتـه بيـن عنـاصر العالمين٠ فإذا كان " نور الأنوار" واجبَ وجودٍ بالنسبة لعالم الأنوار، فإن النفس الانسـانية تُعَتبرُ ، كما يراها السهروردي ، واجبةَ وجودٍ بالنسبة لعالم البرازخ٠ وهكذا جعل أفضـلَ النفوس عندَه النفسَ التي تتمثّلُ صفة الحكيم الالهي المتوغل في العلم ، المتوغل في التألّه، ومنحه الحقَّ فـي حُكْم النـاس، سـواءٌ بالسـر أو بالخفـاء٠ ولـم يـتردد السـهروردي فـي تصنيف نفسه بين أصحاب هذه الفئة٠ وهذا الاستنتاج جعلني أؤكد سعي السهروردي إلـى تحقيق حلم أفلاطون في إقامة عالمٍ مثاليٍّ يشبه عالم الأنوار المجرد، ويتطابق مـع مدينتـي أفلاطون والفارابي الفاضلتين٠

و وجدتُ أن فكرة العروج تحتل مكاناً محـدوداً فـي الفكـر الفلسـفي الاسـلامي بشكل عام، وفي الفلسفة الاشراقية بشكل خاص٠ وقـد اتخَـذَتْ هـذه الفكـرة بعديـن : بعـداً معرفياً وآخرَ وجودياً ، ولذلكَ كانت لها أهميـةٌ كبيـرةٌ فـي كيفيـة فهم فلسفة السـهروردي الاشراقية، فعالجتها معالجة مستفيضة، وأثبتُ صحـة مـا ذهبـتُ إليـه، كمـا أوضَحْت أن اتساق الوجود في ترتيب نورانـي هـابط مـن الأعلـى إلـى الأسـفل، وأول السلسـلة واجـب الوجود وآخرها نـور اسـفهبذ أو عقـل فعّـال ، ينتهـي إلـى الوجـود العنصـري مـن حيث الشرفية، ثم ينعكس الترتيب من الأخس إلى الأشرف، ضمن ترتيب تصاعدي حتى ينتهى بالنفس المجردة عن الهيولى٠ فـأثبتُّ أنّ النفس النورانيـة تعتبر حلقـة وصـل بيـن عـالم العنصريات وعالم الأنـوار، وهـي نهايـة حلقـة الأنـوار النازلـة مـن الأعلـى إلـى الأسـفل،

ونهاية حلقة البرزخيات الصاعدة من الأسفل إلى الأعلى ، وأثبتُ أن النفس تستكمل عروجها الوجودي في عالم الأنوار ، عملاً وسلوكاً ، بعد أن بدأته علماً ومعرفة ، فكان العروج الروحاني المعرفي للنفس مرقاةً إلى العروج الذاتي الوجودي لها.

مصادر البحث

١ • ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن بكر ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، مجلد ٦ ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ط١، دار صادر، بيروت ، ١٩٧١ •

٢ • ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ،ج١٩ ، ط١، مطبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٣٣ •

٣ • الشهرزوري : شهاب الدين محمد بن محمود ، نزهة الأرواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة ، صححه خورشيد أحمد ، ج٢ ، ط١ ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد ، الهند، ١٩٧٦ •

٤ • ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، مكتبة دار الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ •

٥ • محمد مصطفى حلمي ، حكيم الاشراق وحياته الروحية ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مجلد ١٢ ، ج١ ، ١٩٥٠ ، صفحة ٦٢ •

٦ • ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ، ج٣ ، ط٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ، ١٩٧١ •

٧ • ابن تغري بردي الأتابكي ، جمال الدين أبو المحاسن يوسف ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج٦ ، طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٦ •

٨ • الدكتور محمد علي أبو ريان ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط٢ ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، ١٩٥٦ •

٩ • السهروردي ، حكمة الاشراق ، في : هنري كوربان ، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق ، المجلد الثاني ، شاهنشاهي ، ايران ، ١٩٥٢ ، ص ١-٢٦٠ •

١٠ • السهروردي ، المقاومات ، في : هنري كوربان ، مجموعة في الحكمة الالهية، المجلد الأول ، مطبعة المعارف، استانبول ، ١٩٤٥، صفحة ١٩٦- ٥٠٦ .

١١ • السهروردي ، المشاريع والمطارحات ، في : هنري كوربان ، مجموعة في الحكمة الالهية، المجلد الأول، مطبعة المعارف، استانبول ١٩٤٥، ص١٩٦-٥٠٦ .

١٢ • السهروردي ، اللمحات ، تحقيق أميل معلوف، ط١ ، دار النهار للنشر ، لبنان، بيروت ، ١٩٦٩ .

١٣ • السهروردي ، "التلويحات اللوحية والعرشية " ، في : هنري كوربان ، مجموعة في الحكمة الالهية ، المجلد الأول ، مطبعة المعارف . استنبول ، ١٩٤٥ ، صفحة١٢٣،١ .

١٤ • أحمد قبش المعجم الفيصل ، ط١ ، دمشق ، سوريا ، ١٩٨٥ .

١٥ • محمد ابو بكر الرازي، مختار الصحاح ،ط١ ، دائرة المعاجم ، مكتبة لبنان، بيروت ، ١٩٨٨ .

١٦ • ابن منظور ، لسان العرب، ٦ج ، تحقيق حسين نصار ، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩ .

١٧ • ابو العلاء المعري ، رسالة الغفران ، تحقيق د. عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ)، ط٩ ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ١٩٧٧ .

١٨ • محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، ط١ ، دار المستقبل ، بيروت ، ١٩٨٣ .

١٩ • الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٣١ .

٢٠ • السيد هاشم معروف ، عقيدة الشيعة الامامية ، عرض ودراسة ، ط١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٥٦ .

٢١ • النوبختي ، أبو محمد الحسن بن موسى ، فرق الشيعة ، تصحيح هلموت ريتر ، ط١ ، إستانبول ، مطبعة الدولة ، تركيا ، ١٩٣١ •

٢٢ • محمد جابر عبد العال ، حركات الشيعة المتطرفين ، القاهرة، مطبعة الأنجلو، ١٩٥٤ •

٢٣ • د. عرفان عبد الحميد ، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بغداد ، ١٩٨٤ ، ص ١٤٣.

٢٤ • عبد الكريم الشهرستاني ، الملل والنحل ، ط٢ ، ٢ ج ، مطبعة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ •

٢٥ • حسن ابراهيم حسن وطه احمد شرف ، عبيد الله المهدي ، ط١ ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨١ .

٢٦ • هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروّة ، ط٣ ، منشورات عويدات ، بيروت، ١٩٨٣ •

٢٧ • الشعراني ، عبد الوهاب بن احمد بن علي ، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، ٢ج ، القاهرة ، المطبعة الميمنة ، ١٨٨٨•

٢٨ • الامام عبد القادر السهروردي ، عوارف المعارف، ط٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٨ •

٢٩ • عبد الله الأنصاري الهروي ، منازل السائرين، ط١ مكتبة الشرق الجديد، بغداد ، بدون تاريخ .

٣٠ • أمين النقشبندي ، ما هو التصوف ، تقديم عبد الكريم المدرّس ، ط١ ، بغداد ، ١٩٨٨ •

٣١ • الحارث بن اسد المحاسبي ، التوهيم (رحلة الانسان إلى عالم الآخرة) ، ط٢ ، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت ، مكتبة القرآن للطباعة والنشر ، بولاق ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٢ • نذير العظمة، العروج والرمز الصوفي ، ط١ ، دار الباحث ، بيروت ، ١٩٨٢ •

٣٣ • سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، ط١ ، دندنة للنشر والتوزيع ، بيروت، ١٩٨١ •

٣٤ • أبو يزيد البسطامي ، عروج البسطامي، في : ابو القاسم القشيري ، العروج ، ط١، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٤ •

٣٥ • محي الدين بن عربي ، الاسرا إلى مقام الأسرى، تحقيق الدكتورة سعاد الحكيم ، ط١ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٨٦ •

٣٦ • ابو بكر محمد بن عبد الملك وآخران ، ابن طفيل حي بن يقظان ، تأليف : ابن سينا ، ابن طفيل والسهروردي ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، ط١ ، القاهرة ،دار المعارف، مصر ، ١٩٥٢ •

٣٧ • ابن سينا ، أحوال النفس ، ط١ ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر ، ١٩٥٢ •

٣٨ • ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ٤ج ، ط٢ ، شرح نصير الدين الطوسي، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ •

٣٩ • الفيروزأبادي ، القاموس المحيط ، ج٢ ، دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٠ • السهروردي ، هياكل النور ، تحقيق د• محمد علي أبو ريأن ، ط١ ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ، ١٩٥٧ •

٤١ • عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ط٣ ، منشوارت عويدات، بيروت، ١٩٨٣ •

٤٢ • حنا فاخوري وخليل الجرّ ، تاريخ الفلسفة العربية ، جـ٢ ، ط١ ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٢ .

٤٣ • الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، ط٦ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٦ .

٤٤ • أرسطو ، الإيضاح في الخير المحض ، عن : عبد الرحمن بدوي ، الافلاطونية المحدثة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٧ .

٤٥ • عبدالرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني، ط١ ، القاهرة ، ١٩٤٣ .

٤٦ • عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الاسلام ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦

٤٧ • جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ٢ج ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ •

٤٨ • السهروردي ، رسالة في اعتقاد الحكماء، في : هنري كوربان ، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق ، المجلد الثاني ، شاهنشاهي، ايران ،١٩٥٢، ص ٢٦١-٢٧٢ •

٤٩ • السهروردي ، أصوات أجنحة جبرائيل ، في : سامي الكيالي ، السهروردي، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٥ •

٥٠ • سامي الكيالي ، السهروردي ، ط١ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٥ •

و

ملخص

العروج في فلسفة السهروردي

غسان محمود سليمان السعدي

إشراف

الدكتور سلمان البدور

لقد كان لمفهوم العروج تأثيرٌ كبيرٌ على الفلسفة الاسلامية، وبخاصةٍ على فلسفة الاشراق . وهذه الدراسة مُعَدَّةٌ لبحْث هذا المفهوم في فلسفة السهروردي٠ فمن الواضح أنّ السهروردي اعتقد أنَّ عالم الغيب هو العالم الحقيقي، وأن عالم الحس زائفٌ٠ اعتقد السهروردي أنّ من الممكن للنفس أنْ تتجرَّد من عالم الحس، وتعرج الى عالم الغيب باستخدام مفهوم العروج ٠

في الفصل الأول من هذه الأطروحة بحثْتُ مفهومَ العروج في الفكر الاسلامي قبْل السهروردي، وبخاصة عروج النبي (محمد صلى الله عليه وسلم)، وعروج ابن عباس ، وعروج أبي يزيد البسطامي، وعروج ابن سينا. ثم تناولت وجهة نظر السهروردي، ووضحت البعدين: الوجودي والمعرفي للعروج عنده ٠

وفي الفصل الثاني تناولت فكرة " النور " التي تمثّلُ الفكرةَ الأساسيةَ في كيفية فَهْمِ فلسفة السهروردي، وبيان وجهة نظره حول العروج ٠ وبما أنَّ السهروردي اعتبر النفسَ الانسانية أعلى مراحلِ النورِ في العالم المادي الجسماني والبرزخي، فقد اعتقد أن عروجها إلى عالم النور الخالص أمرٌ ممكن ٠ إنّ عروجَ النفس ممكنٌ لأنّ السهروردي اعتبر نظام العالم نوراً نازلاً على مراتبَ في شدّتِهِ.

وفي الفصل الثالث أوضحْتُ أنّ عروج النفس يتمُّ بتطهيرها، وأنَّ تطهيرَ النفس يتمُّ بالمعرفة ، وكلّما استطاعتْ النفس أنْ تتجَّردَ من معرفة العالم الجسماني البرزخي كلما ازدادت معرفتها بعالم الغيب٠ وهذه المعرفة يمكن تحقيقها عندما

تتجاوز النفس مرحلة التجريد الى مرحلة الحدس (كشف الشهود) التي تمكّنُ النفس من أنْ تُشاهدَ عالم النور وتصبح جزءاً منه ٠

وفي الفصل الرابع تناولْتُ جوانب التأثير المتبادَل بين مراتب النور، وكيف يجعل ذلك التأثير العروج من مرحلة الى أخرى أمراً ممكناً ٠ إنّ النفس التي تعرج عروجاً معرفياً تصبحُ نوراً خالصاً، وبالتالي فإنّها تعرج عروجاً وجودياً ٠ وتُختَتَمُ الدراسةُ بتوضيح غاية النفس من العروج المتمثّلُ في تحصيل السعادة ٠

Abstract

Ghassan Mahmoud Suleiman Al‹Sa`adi

Supervised by: Dr Salman Al‹Bodour

Ascension at Suhrawardi,s philosophy

The concept of ascension has had a great influence on the Islamic philosophy,particulary the philosophy of Illumination. This study is dedicated to discuss this concept in al‹Suhrawardi`s philosophy. It goes without saying that al‹Suhrawrdi believed that the supersensible world (`Alam Al‹Ghaib) is the real world, and the sensible one is ficticous. By using the concept of ascension , he deduced that it is possible for man to distract himself from this sensible world and ascend to the supersensible.

In the first chapter of the sudy, I discussed the interpretation of the concept of ascension in the Islamic thougth before Suhrawardi, particularly the ascension of the prophet Mohammad (peace be upon him), the ascension of Ibn Abbas, the ascension Abu Yazeed Al-Bestami, and the ascension of Avicenna (Ibn Sina). Then I explaind Suhrawardi`s point of view, and showed the ontological and epistemological dimensions of ascension.

In the second chapter , I explaind the idea of Nūr , which is a key idea to understand Suhrawardi`s philosophy , and to explain his view of ascension .

Since Suhrawardi considered the soul of man as the highest stage of the nūr in the corporeal world , he believed that its ascending to the world of pure Nūr is possible. The ascension of

the soul is possible because Suhrawardi viewed the order of the world as a Nur descending in stages of intensity.

In the third chapter, I showed that the ascension of the soul occurs by purification. The purification of the soul is achieved by knowledge. As far as soul can distract itself from knowing the corporeal, the more it comes to be aware of the invisible world. This knowledge can be achieved when the soul transcends the stage of abstraction to the stage of intuition , which enables the soul to wittness the world of Nur and to be a part of it .

In the fourth chapter, I explained the aspects of the reciprocal influence of the stages of Nur on each other , and how that influence makes ascension from one stage to anther possible. The soul, which ascend epistemologically, becomes pure nur, and thus ascend ontologically . The study concludes with the aim of ascension of the soul as achieving happiness.